A. Spir

Denken und Wirklichkeit.

Gesammelte Werke
Band I

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gesammelte Werke von A. Spir

Band I.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Denken und Wirklichkeit

Versuch
einer Erneuerung der kritischen Philosophie

Von

A. SPIR

Vierte Auflage, mit Titelbild
nebst einer Skizze über des Autors Leben und Lehre
von

Helene Claparède-Spir

Leipzig
Verlag von Johann Ambrosius Barth
1908

Digitized by Google

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig.

Digitized by Google

128307
APR 15 1909
BE
.SP44
T

VORWORT.

Eine unsagbare Freude ist es für mich, diese neue Ausgabe der Hauptwerke meines Vaters zu veranstalten. Und daß ich meinen Namen neben den seinen setzen darf, gilt mir als ein trostvoller Gedanke: zeugt es doch von dem innigen Band, welches Vater und Tochter verknüpfte, ein Band, das selbst der Tod nicht zu lösen vermochte, denn der Hauch des Geistes wirkt fortdauernd, und durch die Erinnerung belebt sich seine Gestalt. So ist mir auch, als ob meines Vaters sanfter, liebender Blick mich stets umschwebte . . .

Gewiß wäre es mein sehnlichster Wunsch, zu der Verbreitung seiner Ideen beizutragen, aber es ergreift mich dabei ein Gefühl tiefer Betrübnis, da ich mir meiner Unfähigkeit, dieser großen und schönen Aufgabe gerecht zu werden, wohl bewußt bin. Dennoch will ich versuchen, meines Vaters Leben und Denken in den Hauptzügen hier anzudeuten, und hoffe von ganzem Herzen, daß diese Aufzeichnungen, trotz ihrer Mangelhaftigkeit, von einigem Nutzen sein werden und es mir somit doch vergönnt sein möge, dem teuren Andenken zu dienen.

A. Spirs Leben und Lehre.

I.

Im Süden Rußlands, unweit der Stadt Elisabethgrad, kam, als letztes von fünf Kindern, African Spir am 15. November 1837 zur Welt. Bei seiner Geburt war sein Vater schon über 60 und seine Mutter bereits 45 Jahre alt.

Sein Vater Alexander Spir hatte sich als Doktor der Medizin und Chirurgie einen bedeutenden Ruf erworben; er bekleidete verschiedene hohe Posten und Ehrenämter, und war zuletzt Generalarzt des Khersonschen Hafens.

Digitized by Google

Während seiner langjährigen Praxis gelangte dieser zur Einsicht, daß das damalige Heilverfahren einer Reform bedürfe. Er hielt den Aderlaß, ferner das Einsperren der Kranken in verschlossene Räume, sowie das übermäßige Verabreichen von Arzneien für verwerflich und verschrieb statt dessen passende Diät, frische Luft, Bewegung, Massage und hygienische Maßregeln. Kurz, er war der erste Vertreter der Naturheilmethode, die sich später, unabhängig von ihm, überall verbreitet hat, und erzielte damit überraschende Erfolge.

Schon im Jahre 1830 gab er den Staatsdienst auf, um sich ganz seinen Privatforschungen widmen zu können, deren Ergebnis er sodann in einem sensationellen Werk: *Die Gewißheit in der Medizin*, zusammenfaßte, worin seine gesamte Anschauungsweise in Axiomen klar und bündig ausgedrückt war. Dieses Buch erschien, von der Zensur zugelassen, im Jahre 1836, doch kaum war es veröffentlicht, als sich sämtliche Ärzte dagegen verbündeten und alle Hebel in Bewegung setzten, um es zu unterdrücken.

Hohe Persönlichkeiten, sogar der Kaiser selbst äußerten ihr Bedauern darüber, daß man angesichts der systematischen Verfolgung der anderen Ärzte genötigt sei das Werk zu konfiszieren. Dies war ein herber Schlag für den Doktor Spir, jedoch er verzweifelte nicht, sondern übersetzte seine Schrift ins Französische und sandte sie an den Minister Guizot, in der Hoffnung, daß in Frankreich mehr Aussicht wäre für die Anerkennung seiner auf Erfahrung und Vernunft begründeten Methode. Guizot antwortete ihm allerdings sehr zuvorkommend, daß er seine bedeutende Arbeit mit der ihr gebührenden Sorgfalt werde untersuchen lassen, allein auch er schien wenig gesonnen, dem Groll der Ärzte zu trotzen, und es geschah denn leider, daß auch dieser Versuch scheiterte. „So wurde — sagte African Spir — meinem Vater seine Hoffnung, dem Wohle der Menschheit zu dienen, auf immer zerstört; es hat etwas ungemein Empörendes, dieses Bestreben unterdrückt zu sehen.“ Von da an veränderte sich sein Charakter; er blieb reizbar und erbittert bis an sein Ende.

Des Philosophen Mutter, Helena Poulevich, war teilweise griechischer Abstammung. Sie war eine überaus edle Gestalt,

Digitized by Google

und wegen ihrer Güte und Sanftmut von jedermann verehrt. Ihre mütterliche Sorge und Zärtlichkeit wandte sich namentlich dem nachgeborenen Jüngsten zu, in dem sich ihre eigene Seele wiederzuspiegeln schien. Auch hatte jener, sowie seine Schwester Charitis den meridionalen Typus der Mutter, sein Bruder Aristarch dagegen war blond und sah dem Vater ähnlich. Dieser um zwanzig Jahr ältere Bruder war ein begabter, geistreicher, satirischer Dichter, der verschiedene poetische Werke hinterließ, und mit 44 Jahren starb. Er war verheiratet aber kinderlos, und die einzige Schwester, die mit dem Fürsten Philipp Jevachoff vermählt war, kam vor ihrem 23. Lebensjahr durch einen Unglücksfall ums Leben, ebenfalls ohne Nachkommen zu hinterlassen. Sämtliche Kinder[1]) gehörten nach dem russischen Gesetz der orthodoxen Kirche an, da die Mutter griechisch-katholisch, der Vater dagegen Lutheraner war.

Seine Kindheit verbrachte African Spir auf dem Gute der Mutter. Es war die glücklichste Zeit seines Lebens; er selbst schrieb darüber: „Man hat schon oft gesagt, daß die Kinder ein dichterisches Gemüt haben, ich meinerseits möchte sogar bezweifeln, daß die erwachsenen Dichter eine solch poetische Empfänglichkeit besitzen wie ein Kind, welches nicht gerade geistesarm ist, wenn ich bedenke, welchen Zauber die doch arme Natur meiner Heimat auf mich ausübte in meiner Kindheit."

Leider viel zu früh wurde er der Mutter entrissen, um seine Erziehung, der damaligen Sitte der Aristokratie gemäß, in einem Internat zu erhalten. Unter anderen, gleichalterigen Kindern zeichnete er sich durch Frühreife und Überlegung aus; beizeiten bekundete sich seine Vorliebe für Lektüre und Betrachtung sowie sein tiefer Sinn für alles Sittliche und Erhabene; auch soll er von klein auf schon ein staunenswertes Gedächtnis besessen haben.

Um sein 14. Lebensjahr verfiel er in eine tiefe religiöse Krisis und hegte den Wunsch, sich der Theologie zu widmen, was ihm jedoch von seiner Familie untersagt wurde; und da er nun einmal zum Marineoffizier bestimmt war, so verfolgte er gelassen die ihm vorgeschriebene Karriere.

Eines Tages, als er noch in der Kadettenschule weilte, fiel

[1]) Von denen zwei Knaben früh gestorben waren.

Digitized by Google

ihm durch Zufall Kants „Kritik der reinen Vernunft“ in französischer Übersetzung in die Hände, und in dem sechzehnjährigen Jüngling erwachte nun ein reges Interesse für Philosophie. Seinem Denken eröffnete sich eine neue Bahn; von da an war er für immer der Philosophie gewonnen. Auch in Descartes und Voltaires Schriften fand er Anregung für seine geistige Entwicklung. Doch leider blieb ihm nur knappe Zeit zum Studium übrig, denn als Matrose nahmen andere Verpflichtungen ihn völlig in Anspruch, und zwar war es ein harter Dienst, dem er sich aufs gewissenhafteste unterzog.

Mit 18 Jahren wurde er als Schiffsfähnrich zur Verteidigung von Sebastopol einberufen, und erhielt eine silberne Medaille mit dem St. Georgsordensband und eine bronzene mit dem St. Andreasordensband.

Die Greuel des Krieges, die er miterlebte, bewogen ihn jedoch bald darauf seinen Abschied einzureichen, um sich auf seine Güter zurückzuziehen. Da inzwischen sein achtzigjähriger Vater gestorben war, gelangte der junge Mann in den Besitz großer Ländereien und vieler Leibeigener, und seine edle Gesinnung bekundete sich sogleich durch eine echt menschliche Tat: er schenkte seinen sämtlichen Leibeigenen die Freiheit, sowie ein Obdach und ein Stück Feld zum bebauen; auch blieb er stets ihr Freund und Berater, was natürlich die grimmigste Mißbilligung der benachbarten Gutsbesitzer hervorrief, da die Leibeigenschaft erst mehrere Jahre später aufgehoben wurde.

Er selbst führte ein einfaches, ruhiges Leben, ganz dem philosophischen Studium gewidmet. Doch ward es ihm ein Bedürfnis, mehr Fühlung mit dem geistigen Leben zu gewinnen, und er entschloß sich, 1862 eine längere Reise ins Ausland anzutreten, wobei er verschiedene große Städte besuchte und sich namentlich in Deutschland aufhielt. Nach zweijähriger Abwesenheit kehrte er in die Heimat zurück. Schon zu dieser Zeit müssen sich ihm die ersten Grundzüge seiner Lehre ergeben haben, denn im Januar 1866 erschien unter dem Pseudonym Prais, sein erstes Werk, *Die Wahrheit.* Dann gab er 1868 unter seinem Namen eine kleine Broschüre heraus: *Andeutung zu einem widerspruchslosen Denken,* und das Jahr darauf sein Werk: *Forschung nach der Gewißheit in der Erkenntnis der Wirklich-*

Digitized by Google

keit, in dessen Vorwort er das Erscheinen seiner ersten Schrift bedauerte, da dieselbe als ein zu verfrühtes Erzeugnis noch nicht die genügende Entwicklung und Klarheit erreicht hatte, zumal in einer Sprache geschrieben, die er noch nicht beherrschte. Ebenfalls 1869 erschien: *Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht.*

Seit 1867 hatte sich Spir in Deutschland ständig niedergelassen, denn nachdem ihm seine heißgeliebte Mutter durch den Tod entrissen war, hielt ihn nichts mehr in Rußland zurück; er hatte sich seiner Güter entledigt und den größten Teil seines Vermögens verschenkt.

Da der junge, in Leipzig ansässige Philosoph die Vorlesungen der Universität nur als Hospitant[1]) besuchte und keinen Empfehlungsbrief besaß, so bot sich ihm nicht die Gelegenheit, in akademischen Kreisen zu verkehren und an einem Gedankenaustausch teilzunehmen, der ihm gewiß von großer Anregung gewesen wäre. Er mußte sich somit in seine Vereinsamung schicken, die ihm auch fernerhin als Los beschieden war. Und doch, wie sehnte er sich nach Unterstützung, Teilnahme und Förderung! Statt dessen sollte ihm meistens nur Indifferenz begegnen, wenn nicht gar vorgefaßte Feindseligkeit. Dies ist kaum zu verwundern; man gedenke nur der Worte Goethes: „Kommt nun einer, der etwas Neues bringt, das mit unserem Kredo, das wir seit Jahren nachbeten und wiederum anderen überliefern, in Widerspruch steht, und es wohl gar zu stürzen droht, so sucht man ihn auf alle Weise zu unterdrücken. Man sträubt sich dagegen, tut als höre man nicht, spricht darüber mit Geringschätzung, als wäre es gar nicht der Mühe wert, es nur anzusehen, und so kann eine neue Wahrheit lange warten bis sie sich Bahn macht."

Aus den spärlichen Besprechungen, die damals über Spirs Schriften erschienen, geht hervor, daß die meisten Referenten sie ganz oberflächlich behandelt hatten. Das, was er mit Aufgebot aller seiner Kräfte, nach langer Anstrengung geleistet hatte, erlaubte man sich kurz abzufertigen, ohne es im mindesten geprüft zu haben. Als ihm wiederum sein Verleger eine solche

---

[1]) Als solcher verweilte er auch einige Semester in Heidelberg und Tübingen.

Digitized by Google

Rezension zusandte, bat er ihn, ihn ferner mit dergleichen zu verschonen, da es ihm stets wehe tue[1]). Eines Tages aber geriet ihm ein anonymes Referat unter die Hände, worin man ihn sogar zu verleumden suchte; daraufhin sah er sich veranlaßt einen Artikel zu schreiben über: *Beleuchtung einer Rezension und einer Art des Rezensierens*[2]), worin er es für unberechtigt hielt, daß Leute ohne jegliche Fachkenntnisse ihr Urteil abgeben dürfen, was oft für den Leser maßgebend wird, über Fragen, die ernstliche Überlegung und philosophische Bildung erfordern.

Wenn Spir in geistiger Hinsicht hart unter seiner Isolierung litt, die ihm nicht nur die Arbeit selbst, sondern auch die Verwertung der Arbeitsprodukte sehr erschwerte, so litt er ebenfalls darunter in gesellschaftlicher Hinsicht: stand er doch ganz allein, ohne Familie, in fremdem Land. So mag wohl bei ihm der Wunsch entstanden sein, den Gedanken Lessings zu verwirklichen, der einstens bedauerte, daß es keine protestantischen Klöster gäbe, wo ein lediger Mann ungestört und doch nicht vereinsamt seinen Beschäftigungen obliegen könnte[3]). Nachdem er den Plan einer solchen Gemeinde gründlich ausgedacht hatte, veröffentlichte er ihn 1869 in einer Broschüre: *Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung*, der er allgemeine Betrachtungen über moralische Fragen beifügte, die darin gipfeln, daß es in der Welt nur zwei Dinge gibt, die wirklichen Wert haben: 1. ein gemeinnütziges Wirken, es mag noch so bescheiden sein, 2. ein inniger Verkehr mit gleichgesinnten guten

---

[1]) Nicht daß er ernstgemeinte Einwände oder Kritiken scheute; im Gegenteil, solche wären ihm sehr willkommen gewesen.

[2]) Derselbe endigte folgendermaßen: Man muß, wie Goethe richtig bemerkt hat, „jenem Sämann im Evangelium ähnlich sein, der seinen Samen ausstreute ohne zu wissen ob und auf welchem Boden derselbe aufgehen werde“ und sich dabei mit dem Bewußtsein begnügen, die Wahrheit über alles geliebt und an deren Auffindung und Verbreitung redlich und mit Aufbieten der besten Kräfte mitgearbeitet zu haben.

[3]) Weiter heißt es im Vorwort: „Den Protestantismus dieser Klöster beiseite gesetzt — welcher offenbar zur Sache nichts tut —, ist dieser Gedanke gewiß der näheren Beachtung und der Verwirklichung wert. Zu allerlei Zwecken hat man Vereine gebildet, warum sollte man nicht auch einen Verein zu dem Zwecke bilden, vernünftig mit möglichst großem Nutzen für sich und für andere zu leben?“

Digitized by Google

Menschen, da die Vereinigung und das Zusammenleben mit gleichgesinnten Männern auch zugleich die günstigste und mächtigste Bedingung für die innere Vervollkommnung eines jeden von ihnen ist.

Sein Vorschlag fand aber wenig Anklang und so mußte er die Hoffnung aufgeben[1]). Drei Jahre später, nachdem er die Bekanntschaft eines jungen Mädchens, Elisabeth Gatternicht, gemacht hatte, die zu ihrer musikalischen Ausbildung in Leipzig weilte, verheiratete er sich in Stuttgart und bezog daselbst mit seiner Frau das Haus seines Schwiegervaters, der Inhaber einer lithographischen Kunstanstalt war. Hier noch weniger als in einer Universitätsstadt war ihm Gelegenheit geboten, mit anderen Gelehrten zusammenzutreffen, auch sollte es ihm nie vergönnt sein, den ersehnten innigen Verkehr mit gleichgesinnten Männern zu genießen. Um so mehr vertiefte er sich in die geistige Arbeit.

Die erste Auflage von *Denken und Wirklichkeit* erschien 1873; darauf folgte 1874 *Moralität und Religion;* 1876 *Empirie und Philosophie;* 1877 *Sinn und Folgen der modernen Geistesströmung;* 1879 *Recht und Unrecht;* 1879 *J. G. Fichte nach seinen Briefen;* 1879 *Idealismus und Pessimismus;* 1880 *Vier Grundfragen*[2]*);* 1883 *Studien;* 1883 *Gespräch über Religion.*

Das Jahr 1879 wurde für Spirs Gesundheit verhängnisvoll. Auf eine starke Erkältung war eine Lungenentzündung gefolgt, die zwar normal verlief, aber durch zu frühzeitiges Aufstehen einen schweren Rückfall herbeiführte, von wo an sich der lästige chronische Husten einstellte, der ihm vollends das Leben verfinsterte, indem er ihn ganz von der Welt abschloß.

Nach einem längeren Aufenthalt in der Schweiz 1881 übersiedelte er mit seiner Familie 1882 nach Lausanne, wo er sich wieder mutig an die Arbeit machte und, von 1883 an, die erste Ausgabe seiner *Gesammelten Schriften* veröffentlichte. In seinem

[1]) Neuerdings beabsichtigte die in Lugano erscheinende Zeitschrift „Coenobium" ein ähnliches Projekt ins Leben zu rufen, und veranstaltete zunächst eine Enquete über ein *Coenobium laïcum.* Das Juliheft 1907 brachte eine französische Übersetzung des „Vorschlags" von Spir mit den von ihm ausgearbeiteten Statuten.

[2]) Diese, sowie einige andere Aufsätze sind in der „Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie" erschienen; weitere Aufsätze brachten die „Philosophische Monatshefte" und das „Archiv für systemat. Philosophie".

Digitized by Google

zurückgezogenen, weltabgeschiedenen Leben war die Lektüre neben der Meditation seine Hauptbeschäftigung. Als deshalb nach einigen Jahren Lausanne ihm nicht mehr genug bieten konnte, entschloß er sich nach Genf zu ziehen. Bei dieser Gelegenheit mußte er sich wiederum von manchen seiner Bücher trennen, (nachdem er in Stuttgart schon die Hälfte seiner reichhaltigen Bibliothek zurückgelassen hatte, um die Transportkosten zu vermindern), und behielt deren nur eine gewisse Anzahl und zwar aus allen Gebieten, da die verschiedensten Fragen sein Interesse erweckten. Nichts mag daher ungerechter sein als zu glauben, daß ihn zum Beispiel die empirischen Wissenschaften oder die soziale Frage nichts angingen[1]); ist es doch leicht nachzuweisen, daß Spir kein einseitiger Fachmann war, sondern seinen Geist stets offen hielt für alles ernste Schaffen und Streben.

Als eines Tages jemand fragte, warum er, so vieler Dinge kundig, es unterlasse, darüber zu schreiben, erwiderte Spir, daß jene ebensogut von anderen behandelt werden könnten; er aber müsse sich darauf beschränken, das zu verkünden wozu er berufen sei, die Einsichten, die sich ihm nach genauer, ja ängstlicher Prüfung als richtig und nützlich ergaben, andern zu überliefern. Daher diese Insistenz, mit der er in seinen Schriften seine leitenden Ideen immer aufs neue hervorhob und veranschaulichte, um sie schärfer einzuprägen. Dabei bedauerte er sehr, nicht schriftgewandter zu sein, und sich damit begnügen zu müssen, seine Gedanken in präziser einfacher Form auszudrücken, einzig darauf bedacht, die größtmögliche Klarheit darin zu erzielen[2]). Doch er mochte sich noch so anstrengen, man schenkte ihm eben kein Gehör! Gerne hätte er noch auf eine andere Weise zu wirken versucht: durch öffentliche Vorträge und dergleichen; allein dazu fehlten ihm die Kräfte. Wie sehr ihn diese seine Ohnmacht betrübte, spricht aus manchem seiner Briefe, die tief ergreifend sind in ihrer Schlichtheit und Resignation, und die erraten lassen, was er alles durchgemacht

[1]) Wie es Theodor Lessing in seiner Inaugural-Dissertation behauptet.

[2]) Er hielt sich keineswegs für einen Schriftsteller. Es war ihm nicht gegeben, über irgendein beliebiges Thema zu schreiben, denn er bedurfte stets der Inspiration; daher mag wohl kommen, daß seine Manuskripte so wenig Radierungen aufweisen.

Digitized by Google

haben muß. War ihm bisweilen eine Klage entschlüpft, so fügte er gelassen hinzu, „man muß sich eben in sein Schicksal ergeben". In einem französischen Brief heißt es: „Si je suis disposé à la tristesse, c'est que j'ai vu constamment échouer tous mes efforts; étant de cette manière hors d'état de faire du bien, la vie me semble triste parfois." Und wenn einmal wie ein heller Sonnenstrahl über sein düsteres Leben zog, so folgte diesem Hoffnungsschimmer bald die bitterste Enttäuschung.

Doch außer der Liebe seiner Angehörigen, welche ihm wenigstens das häusliche Leben glücklich zu gestalten suchten, blieb ihm noch etwas, das stets sein schönster Trost war: die Musik. Obwohl selbst nicht ausübend, besaß er ein seltenes Verständnis für musikalische Interpretation, und wenn er zum Beispiel ein Adagio von Beethoven anhörte, schien er in eine überirdische Welt versetzt; die herrliche Harmonie durchdrang sein ganzes Wesen und gewährte ihm einen unvergleichlichen Genuß. Sonst floß sein Leben still und einförmig dahin[1]).

Unter seiner zärtlichen Obhut sah er sein einziges Kind heranwachsen, dessen Erziehung er mit großer Sorgfalt vorstand, sich stets bemühend, es in alles Schöne und Gute einzuweihen.

Nachdem er in deutschen Schriften seine Lehre zur Genüge dargelegt zu haben glaubte, hegte er den Wunsch, sie auch französischen Lesern zugänglich zu machen[2]). Zu diesem Zweck verfaßte er die 1887 erschienenen *Esquisses de philosophie critique*, die er hernach durch die *Nouvelles esquisses de philosophie critique* ergänzte[3]). Letztere erschienen erst nach seinem

---

[1]) Gesundheitshalber durfte er nicht daran denken, je wieder in seine Heimat zurückzukehren, und so entschloß er sich denn, in der Schweiz das Bürgerrecht zu erwerben. Jedoch die Formalitäten zogen sich so lange hinaus, daß, als ihm endlich dieses in Genf zuerkannt wurde, er soeben verschieden war.

[2]) In früheren Jahren hätte er namentlich gerne etwas in England veröffentlicht, da er englischen Denkern, und zwar *Stuart Mill* und *Hume*, die er besonders schätzte, viel verdankte, doch er kannte niemand, der ihm dabei hätte an die Hand gehen können und mußte somit darauf verzichten.

[3]) Beide Werke sind von Félix Alcan in Paris editiert. Ersteres wurde ins Russische übertragen und in Moskau herausgegeben. Ferner erschien bei Alcan die von Prof. Penjon besorgte Übersetzung *Pensée et Réalité*, deren Veröffentlichung die Universität Lille 1898 übernommen hatte.

Digitized by Google

Tode, und zwar zunächst in der „Revue de Methaphysique et de Morale", dann 1899 als Buch, dem eine kleine biographische Notize vorangeht.

Trotz seiner prekären Gesundheit hätte er, dank der nüchternen, geregelten Existenzweise, die er strenge einhielt, noch jahrelang leben können, wenn nicht eine Influenzaepidemie in Genf ausgebrochen wäre, woran zuerst seine Frau, sodann seine Tochter erkrankten, die er beide pflegen half, bis er selbst darniederlag und nach neuen, unzähligen, langen Qualen, dem Ende seiner irdischen Laufbahn entgegensah. Doch so groß war bei ihm die Macht des Geistes, daß selbst, als kein physisches Organ mehr zu funktionieren schien, er noch nicht erlosch; und später, als in langem Todeskampfe die Lähmung ihn schon ergriffen hatte, er sich noch aufraffen konnte und die letzten Worte stammeln: „Fiat Lux!"

Nach weiteren zwei Tagen vergeblichen Ringens ward endlich seine reine Seele von dem gebrochenen Leib befreit, am 26. März 1890[1]).

---

[1]) Von den seit seinem Tode über ihn erschienenen Aufsätze seien hier folgende erwähnt: *Fr. Jodl,* Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik. Bd. 98. — *Max Müller,* Nineteenth Century, Juni 1894. — *A. Penjon,* „Spir et sa doctrine", Revue de Metaphysique et de Morale, 1893, und „Les débuts d'une réforme", Vortrag an der Univ. Lille. — *J. Baumann,* „Ein einsamer Denker und Religionsphilosoph", Die Kritik 1896.

In Rußland ist *Léon Tolstoi* für Spir aufgetreten.

Ferner wurde außer der oben zitierten Dissertation von *Th. Lessing* über „African Spirs Erkenntnislehre", die 1899 der Universität Erlangen vorgelegt wurde, seine Morallehre, von *S. Spitzer* 1897, in dessen Inauguraldissertation „Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs" an der Würzburger Universität behandelt.

Eine schöne Würdigung ward dem Andenken des Verstorbenen zuteil auf dem II. internationalen Philosophen-Kongreß in Genf 1904 durch einen Vortrag von *Prof. Brunschvicg* (Paris), über: „La philosophie religieuse de Spir", den *Xavier Léon* in Abwesenheit des Verfassers vorlas und mit einigen Worten einleitete, worin er sagte: „Le meilleur hommage à rendre au philosophe qui vivant, eut tant à souffrir d'être ignoré et méconnu, le seul conforme à son vœu, était de montrer la vérité que contenait sa doctrine et par là même de contribuer à la répandre."

Digitized by Google

II.

Die ersten Schriften Spirs erschienen unglücklicherweise gerade zu einer Zeit, wo Naturalismus einerseits und Orthodoxie andrerseits die Geister beherrschten und der Boden somit wenig günstig war für die Aufnahme von Ideen, die im Gegensatze zu beiden standen. Wohl gilt auch hier Schopenhauers Ausspruch, daß „je mehr einer der Nachwelt, das heißt der Menschheit überhaupt gehört, desto fremder er seinem Zeitalter ist". Dazu gesellten sich für Spir manche andere fatale Verhältnisse. Vor allem war er völlig unbekannt, ja sogar ein Fremder, der sich weder auf eine Empfehlung stützen, noch einen akademischen Titel vorweisen konnte. Außerdem war er viel zu bescheiden, um sich persönlich in den Vordergrund zu stellen oder sich anderen aufzudrängen[1]). Vergebens bemühte er sich darum, das Ergebnis seiner langjährigen, sorgfältigen Forschungen anderen zur Prüfung vorzulegen, vergebens versuchte er wenigstens die Aufmerksamkeit auf diese zu lenken. Um das Interesse und Verständnis des Publikums zu wecken, bedürfe es — so meinte er — nur eines Zufalls, „eines einzigen talentvollen Mannes, der meine Ansichten versteht, sie sich aneignet und für deren Geltendmachung auftritt". Jedoch das Schicksal war und blieb für ihn erbarmungslos.

Es liegt etwas wirklich Tragisches in der rastlosen Anstrengung, mit der er seine Gedanken immer faßlicher und klarer zu gestalten suchte, um sie für andere annehmbar zu machen,

---

[1]) Auf Ruhm, äußere Auszeichnungen und dergleichen legte er keinen Wert, und seine Bescheidenheit ging so weit, daß, wenn um biographische Angaben erbeten, er solche verweigerte, weil es ihm widerstrebte, von sich zu reden; hielt er sich doch nur für den Träger von Ideen, die sich ihm geoffenbart hatten und die somit in seinen Augen als etwas Unpersönliches, als ein Gemeingut galten. Deshalb, meinte er, könne man sich sehr wohl mit diesen befassen, ohne daß seine Person dabei in Betracht zu kommen brauchte. Ja, gerne hätte er seinen Namen in ewige Vergessenheit fallen lassen, wenn den Einsichten, von deren Wert er überzeugt war, dadurch mehr Verbreitung zugesichert worden wäre. Man darf es also gewiß nicht als eine Anmaßung seinerseits auslegen, daß er von der Bedeutung dieser seiner Lehre sich bewußt war; ebensowenig als man es für unbescheiden hält, wenn ein Naturforscher, der eine Entdeckung gemacht hat, sich deren Wichtigkeit bewußt ist.

Digitized by Google

immer von neuem der Hoffnung hingegeben, daß sie endlich einer vorurteilsfreien, ernsten Untersuchung gewürdigt werden müßten. Über das ihm beschiedene, seltsame Verhängnis äußerte er sich einst in folgender Weise: „Ich hoffe, daß mein Tod den sonderbaren Zauber brechen wird, der auf allem, was von mir kam, zu liegen schien. Das Evidenteste wollte, wenn es von mir kam, anderen nicht einleuchten, das Gewisseste schien ihnen unwahr oder zweifelhaft, das Wichtigste unbedeutend zu sein."

Wenn auch damals in Deutschland sich leider nicht die autorisierte Stimme erhob, wodurch der Lehre Spirs ein anderes Los hätte beschieden sein können, so ist es doch nicht zu verkennen, daß er als Originaldenker ein weit größeres Ansehen genoß, als meistens vermutet wird [1]).

African Spir trat keineswegs mit dem Anspruch auf, eine völlig neue Weltanschauung zu bringen, er sagte vielmehr, daß, einzeln genommen, fast alle wahren Einsichten von früheren Denkern schon entdeckt oder ausgesprochen worden sind, nur daß der Gesichtspunkt fehlte, unter dem der logische Zusammenhang sich ergibt. Dazu habe er die Grundelemente geliefert, spätere könnten damit weiter bauen und eine bessere, ausführlichere Darstellung bieten, als er vermocht habe.

Schon Kant und Herbart hatten gezeigt, daß, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes „als Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind"; ferner wurde durch die Physiologie endgültig bewiesen, daß die im Raume vorhandenen Objekte uns mit den Qualitäten unserer Empfindungen bekleidet erscheinen, während diese doch unserem Nervensystem angehören. „Selbst wenn wir dies wissen, betont Helmholz, hört der Schein nicht auf, weil dieser Schein in der Tat die ursprüngliche Wahrheit ist." Weiter fügt er hinzu: „Wenn auch unsere Sinnesempfindungen nur Zeichen sind, deren Art von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch Zeichen von etwas."

Ähnlich hatte sich Spir zuvor und ergänzend ausgedrückt:

---

[1]) Inzwischen bestätigten mir zahlreiche Beweise, daß selbst solche Männer ihn gewürdigt haben, deren eigene Philosophie von der seinigen stark abwich, wie dies z. B. bei Nietzsche der Fall war. Letzterer soll nicht nur mehrmals Spirs Werke gelesen, sondern 1873, wie ich durch Prof. Eucken erfuhr, sich auch nach seiner Persönlichkeit erkundigt haben.

Digitized by Google

„Unsere Erkenntnis der Körper ist zwar ein bloßer Schein, dem aber etwas in der Wirklichkeit entspricht, nämlich die *Natureinrichtung unserer Empfindungen*“ [1]). Daraus ergibt sich, daß unsere Sinnesempfindungen, nach unwandelbaren Gesetzen, durch einen Adaptationsprozeß unserem Sinnesapparat derart angepaßt sind, daß sie mit den Data der Erfahrung stets in vollkommener Übereinstimmung zu sein scheinen und folglich sämtliche Körper als Substanzen anerkannt werden. Für unsere äußere Erfahrung also existieren die Körper wirklich, da wir eben in den Sinnesempfindungen äußere Gegenstände wahrnehmen. Wenn wir somit etwas sehen, hören oder betasten, ist es schlechterdings nicht zu bezweifeln, daß etwas, eine Farbe, ein Ton, eine Härte, außerhalb der Vorstellung (nämlich als Empfindung) vorhanden ist. So verbürgt denn die Natur der Vorstellung selbst das Dasein von Gegenständen außer ihr, nur daß sie ihrem Wesen nach nicht das ist, was sie vorstellt.

Darin besteht die systematisch organisierte Täuschung, vermöge welcher uns die Dinge der Außenwelt derart erscheinen, als ob sie wirkliche, absolute Dinge wären; obgleich sie tatsächlich jeglichen absoluten Charakters ermangeln. Denn die Welt der Erfahrung enthält Elemente, die nicht nur dem Unbedingten fremd sind, sondern sogar zu diesem in einem radikalen Gegensatz stehen, wie aus den Grundzügen der empirischen Welt hervorgeht. Diese sind: die Veränderlichkeit, das Bedingtsein und die Zusammengesetztheit, sowie das unmittelbare Gefühl der Abnormität und Unvollkommenheit als Schmerz und Übel, Grundzüge, die nichts Mitsichselbstidentisches aufweisen und dem wahren Wesen der Dinge fremd sind.

Was zunächst das Verhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft betrifft, so sollten es beide unterlassen, sich anzufeinden, denn sie ergänzen sich gegenseitig: wo das Gebiet der einen aufhört, fängt das der anderen erst an. Die Erforschung der erfahrungsmäßigen Welt ist ausschließlich Gegenstand der Naturwissenschaft, und da die naturwissenschaftliche Theorie die einzig berechtigte, physikalische Erklärung der Tatsachen bietet,

[1]) Im weiteren Verlauf dieser Ausführungen werden die Klammern weggelassen, da fast der ganze Text aus Spirs eigenen Worten zusammengestellt ist.

Digitized by Google

so kann die Philosophie diesen wissenschaftlichen Boden nicht entbehren. Wenngleich nun auch die Philosophie der Naturwissenschaft keineswegs vorgreifen darf, so hat sie doch zur Aufgabe, die Grundvoraussetzungen und Postulate der letzteren logisch zu begründen.

Wie die physischen Gesetze die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Ordnung der Zeit beherrschen, so beherrschen die logischen Gesetze die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Ordnung des Begründens. Jenes ist das Gebiet des Bedingten, der „Erscheinung", wie Kant schon die empirische Darstellung der Dinge nannte; dieses dagegen, das Gebiet des Unbedingten, das auf dem *Satze der Identität* beruht, und dessen Begriff die Grundlage der kritischen Philosophie wie auch des erfahrungsmäßigen Wissens bildet. Dies faßt Spir folgendermaßen zusammen: Unser Denken besitzt ein von den Dingen dieser Welt unabhängiges Prinzip, welches als die höchste Norm gilt, es ist der Begriff, daß der Grundcharakter des wahrhaft eigenen, normalen Wesens der Dinge Identität mit sich selbst ist. Dieser Begriff, der uns unmittelbar gewiß und von unendlicher Tragweite ist, ist nichts anderes, als der Begriff des Absoluten, dem allein wir es verdanken, uns über die Grenzen der physischen Natur erheben zu können. Aus ihm werden folgende vier Sätze abgeleitet, die zugleich die Grundlage aller rationellen Gewißheit sind: 1. der Satz des Widerspruchs, der auf dem Unterschied zwischen Wahrheit und Unwahrheit beruht, 2. der Satz der Kausalität, 3. der Satz der Unveränderlichkeit der Substanzen, und endlich 4. der Unterschied zwischen Gut und Böse und die Verpflichtung, das Böse zu verurteilen. Unsere Fähigkeit logisch zu denken, zur Wissenschaft zu gelangen, sowie unsere Anerkennung eines sittlichen Gesetzes und einer moralischen Forderung, beruhen auf dem Bewußtsein dieser höchsten Norm.

Man hat des öfteren Spirs System als ein pessimistisches bezeichnet, jedoch mit Unrecht; denn obwohl er allerdings die physische Welt für eine phänomenale und unerklärliche ausgab, so verkündete er doch zugleich, daß wir etwas besitzen, das uns über das Sinnlichgegebene erhebt, und in dem unsere wahre Persönlichkeit aufgehen und sich erquicken kann. Diese Essenz

Digitized by Google

ist eben das Absolute, die Basis unseres Denkens und sittlichen Handelns. Spir könnte also mit Goethe sagen:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

Der Pessimismus dagegen besteht darin, daß man das Täuschende, Abnorme in der Natur wohl einsieht, aber nicht darüber hinauskommt. Wir haben darum keinen Grund zu verzweifeln ob der unerklärlichen, wunderbaren Beschaffenheit der physischen Welt, die wir nicht zu durchdringen vermögen, da ja alles Bestehende in seinem Ursprung ein ewig unlösbares Problem bleibt.

Diese Erkenntnis des wahren Tatbestandes klar einsehen, heißt aber keineswegs der Erforschung auf empirischem Gebiete entsagen; denn die Naturwissenschaft wird dadurch nicht beeinträchtigt und weder ihres Wertes noch ihrer Rechte beraubt, denn die Ergebnisse der Naturerforschung sind für die äußere Erfahrung völlig gültig. Und was uns selbst anbelangt, so verlieren unsere natürlichen Bedürfnisse nichts von ihren gebieterischen Forderungen, wenn wir auch deren täuschenden Zug durchdrungen haben. Das Widersprechende und Widerstreitende in unserem eigenen Ich ist eben dies, daß einerseits unser moralisches Wesen die Verurteilung unserer physischen Natur impliziert und diese doch zugleich als ihre notwendige reale Basis voraussetzt.

Der Mensch wird folglich stets eine Doppelnatur haben; indem er sich aber dieses Dualismus und des zwischen dem Physischen und dem Moralischen bestehenden Gegensatzes bewußt wird, ist er imstande, sich wenigstens zum Teil von der Herrschaft der physischen Macht zu befreien und höhere Gesetze zu befolgen. Dadurch gelangt er auch zur wahren Kenntnis seiner empirischen Individualität, welche ein Produkt von Bedingungen ist, also nichts Eigenes und Beharrendes besitzt, außer dem Gefühl und dem Bewußtsein (Bewußtsein, das selbst durch eine Läsion im Gehirn oder durch Suggestion der Veränderung unterliegt), obwohl sie sich als eine Substanz, d. h. ein Ding ohne Relativität erkennt.

Digitized by Google

Das Wichtige ist nun aber, daß aus dieser höheren Einsicht eine Form der allgemeinen Weltbetrachtung entsteht, die uns zugleich eine neue Lebensanschauung eröffnet, welche unserer gesamten Lebenstätigkeit eine andere Richtung verleiht. Sobald wir nämlich den täuschenden, ephemeren Charakter der Außendinge durchschaut haben, werden wir gleichsam die wahre Beschaffenheit aller materiellen Güter gewahr, nach denen die meisten Menschen blindlings streben und trachten, und indem wir deren Mangel an innerem Gehalt einsehen, verzichten wir darauf, unser Glück einzig und allein in der Verfolgung und Erlangung dieser Scheingüter zu suchen, die ja nur einen relativen Wert besitzen.

Außer einer richtigen Schätzung der Lebensgüter ergibt sich uns schließlich aus dieser Einsicht eine andere Auffassung der Lebensziele, mithin eine bessere Gestaltung der menschlichen Verhältnisse. Jedoch geht diese erhoffte Umgestaltung noch nicht ihrer Verwirklichung entgegen, und trotz aller Fortschritte unserer Zeit, auf die man glaubt so stolz sein zu können, sehen wir, daß gerade in der Hauptsache leider nicht viel gewonnen wurde: die Menschen sind eben weder besser noch glücklicher geworden. Mit Bangen muß man im Gegenteil konstatieren, daß die moderne Geistesrichtung einer immer größeren Gefahr ausgesetzt ist, die namentlich in dem zwischen Religion und Wissenschaft bestehenden Gegensatze wurzelt und einer Abhilfe dringend bedarf. Sonst könnten wir einer neuen, furchtbaren Barbarei entgegensehen, die durch die immer mehr überhandnehmende Irreligiosität und Immoralität erzeugt würde und schließlich den Bestand der ganzen Zivilisation zu gefährden bedrohte.

Die zunehmende Abstumpfung des religiösen Glaubens, an dessen Stelle kein erhabenes, sittliches Gefühl tritt, ist am meisten daran schuld, daß die Menschen sich von ihrer zügellosen Selbstsucht bemächtigen lassen, — da sie die Lust- und Unlustgefühle für die einzig realen Faktoren im Leben halten und in diesem Schein befangen bleiben, während sie die innere Forderung, höhere Interessen zur Geltung zu bringen, für Wahn erklären. Zudem ist nun in den Massen das Bewußtsein des bestehenden Unrechts erwacht und kann nie wieder ausgerottet werden,

Digitized by Google

während der Antagonismus zwischen der besitzenden und der besitzlosen Klasse sich immer mehr verschärft[1]). So muß also die soziale Frage unbedingt gelöst werden, wenn die Menschheit sich nicht in eine unabsehbare Reihe innerer Kämpfe verwickelt sehen will. Allein, die soziale Frage kann nur durch die *moralische Macht* gelöst und erledigt werden, und gerade diese Macht verliert infolge des Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft im Geiste der Menschen immer mehr an Boden. Die *Versöhnung von Wissenschaft und Religion* ist demnach die dringendste Aufgabe unserer Zeit, da von deren Lösung das Sein oder Nichtsein der Kultur abhängt.

Wenn aber bis jetzt das Christentum sich der Wissenschaft meist feindlich zeigte, so ist es nicht zu leugnen, daß die moderne Naturwissenschaft eine Geistesrichtung begünstigte, die der Religion feindlich ist und im allgemeinen demoralisierend wirkte. Um den bestehenden Konflikt zu beseitigen, sollten also Philosophie und Naturwissenschaft ihre Grenzen gegenseitig strenger respektieren; das wird jedoch erst dann erfolgen, wenn ein für allemal anerkannt sein wird, daß das *Unbedingte nicht der zureichende Grund des Bedingten ist;* daß zwischen der Welt der Erfahrung und dem Wesen der Dinge kein Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht, weil eine Substanz weder Ursache sein, noch als solche gedacht werden kann; ja, die Annahme einer unbedingten Ursache des Geschehens widerspricht dem Satze der Kausalität selbst. Somit darf man das Objekt der Religion, Gott, nicht mit dem wirkenden Prinzip der Natur identifizieren, da das höchste Wesen, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend, nicht zugleich als Urheber des Abnormen und des Übels gedacht werden kann. Wahre Religion ist eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit;

---

[1]) Die gesellschaftliche Organisation der Arbeit ist eine Aufgabe von solcher Schwierigkeit, wie sie die Menschheit noch nie zu lösen gehabt hat, und die sich gegenwärtig vermehrenden Anarchisten leben in dem Wahn, daß diese Aufgabe leicht gelöst werden könnte. Auch die Utopie der Kommunisten ist nicht ausführbar, denn das Aufgeben seiner Freiheit, wie die von ihnen geforderte Einreihung aller Menschen in einen allgemeinen Produktionsmechanismus, wäre die Abdikation seiner Würde und Selbständigkeit als vernünftige Wesen durch den Menschen selber.

Digitized by Google

ihr Gegenstand kann also nicht ein Prinzip sein, das der Grund oder die Ursache eben dieser gemeinen Wirklichkeit wäre.

Der Begriff des Absoluten, der Substanz, ist uns unmittelbar gewiß, dagegen gelangen wir zur Konstatierung des wirkenden, verbindenden Prinzips — der Kraft nur durch Induktion. Dieses in der Natur wirkende Prinzip ist ein der Intelligenz verwandtes Prinzip. Die wirkenden Mächte der Natur sind also uns gegenüber das im physischen Sinne Höhere, Gott dagegen ist das im moralischen Sinne Höhere; unser Verhältnis zu Gott ist nicht das der Knechtschaft, sondern das der Verwandtschaft und freien, inneren Anziehung. Der Mensch strebt über die Schranken seiner Individualität hinaus nach dem Göttlichen hin, und in diesem Streben das Göttliche, die Norm, zur Geltung zu bringen, liegt der Endzweck seines Daseins. Die Religiosität bildet die natürliche Krönung und das innere Band aller höheren Bestrebungen und Aspirationen des menschlichen Geistes. Daher sind echte Moralität, echte Kunst und echte Philosophie ihrem Wesen nach religiös.

Wenn wir nun auch in der äußeren Welt nicht eine direkte Offenbarung Gottes sehen dürfen, so liegt doch auf der äußeren Welt gleichsam ein Abglanz des Göttlichen ausgebreitet, den man Schönheit nennt; doch die Schönheit inhäriert nicht den Dingen dieser Welt, wie das Geometrische ihrer Formen, denn sie existiert nur für ein empfängliches Gemüt. Diese innere Empfänglichkeit für die Offenbarung des Göttlichen in den Dingen der Welt ist die Poesie; und die Kunst ist die Interpretation derselben durch sinnliche Zeichen und Gegenstände; darum ist der echte Künstler stets religiös, auch wenn er profane Gegenstände behandelt, denn seine Inspiration ist von dem Gefühl des Höheren getragen.

Um für das Gute, Wahre und Schöne empfänglicher und begeisterter zu werden, bedürfen wir einer seelischen Kultur, und vor allem der höheren Einsicht, die uns allein die wahre Erkenntnis vermitteln kann, wodurch wir auch unsere eigene Individualität durchschauen und deren Mangel an eigenem realen Inhalt erkennen. Daraus ergibt sich, daß außer der Heredität, der Einfluß der Umgebung und namentlich die Erziehung, die eigentlichen Faktoren sind, die den Charakter bilden und den

Digitized by Google

Willen bestimmen. Ein wahrer Fortschritt für die Menschheit in moralischer Hinsicht ist also hauptsächlich durch *die Erziehung* heranwachsender Geschlechter zu erwarten. Namentlich sollte ein Hauptziel der Erziehung sein, das Mitgefühl, die Teilnahme am Geschicke anderer in uns reger und wirksamer zu gestalten, worauf eben nicht genügend Gewicht gelegt wird. Die Menschen gehen ganz auf in äußerem Wirken; man sucht nur möglichst viel zu produzieren, zu erwerben und zu genießen, und um die innere Bildung des Charakters bekümmert man sich leider gar zu wenig. Die Erfahrung hat indessen schlagend bewiesen, wieviel gerade beim Kinde durch frühzeitige Übung und durch Beispiel erreicht werden kann. Man entwickle in ihm vornehmlich: Wahrheitsliebe, Selbstbeherrschung und Pflichtgefühl. Durch die Vernunft gereift, wird es dann einst zum Bewußtsein gelangen, daß sein wahres Glück nicht in der Befriedigung persönlicher, kleinlicher Interessen besteht, sondern in der Bereicherung des geistigen Lebensinhalts und in einem gemeinnützigen Wirken. Würde dieses Bewußtsein allgemeiner auftreten, so könnte sich endlich auch die erhoffte Wendung zur Besserung sozialer Zustände vollziehen und unser Dasein würde seinem wahren Zweck nähertreten, der sich in den zwei Hauptzielen der Menschheit zusammenfassen läßt: 1. möglichst weitgehende innere, sowohl moralische wie intellektuelle Ausbildung und Vervollkommnung der Menschen, 2. Gerechtigkeit in ihren Verhältnissen untereinander.

Daß A. Spir diese hohen Ziele stets vor Augen hatte, beweist die Übereinstimmung zwischen seiner Theorie und Praxis, die seltene Harmonie zwischen Leben und Lehre. Obgleich er aber, oder vielmehr gerade weil er stets bemüht war, das wahrhaft Menschliche in sich bestmöglich zum Ausdruck zu bringen, konnte er nicht ein Freund der Askese sein, denn er hielt es nicht für vernünftig, sich künstlich zur äußersten Bedürfnislosigkeit herabzuschrauben, weil durch die Überschreitung der von der Natur festgestellten Grenzen nicht nur der Körper, sondern auch der Geist verkümmert. Die Hauptsache ist, daß wir uns nicht durch unsere Triebe und Neigungen allein leiten lassen. Neben dem Wollen muß das Sollen schärfer hervortreten; wir müssen als sittliche Wesen erkennen, daß unsere Pflicht uns

Digitized by Google

gebietet, das Wohl anderer fühlender Wesen zu berücksichtigen und zu fördern, daß die Überwindung des Egoismus, die Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung die höchste Tugend ausmachen.

Der moralische Wert besteht folglich darin, daß man das Gute aus rein innerem Antrieb tue, aus Hingebung an das Ideal oder an eine als unbedingt anerkannte Norm, das Sittengesetz. *Das Sittengesetz ist aber auch zugleich das Gesetz der Freiheit* und inneren Verantwortlichkeit, denn innerlich frei ist der Mensch nur soweit er moralisch gut und kein Sklave seiner egoistisch angelegten Natur ist. In der Gesinnung bekundet sich also das Kennzeichen echter Sittlichkeit. Ein Mensch, der sich zum Beispiel nur dem Wohle anderer widmet, aus Furcht vor Göttern oder aus einem Beweggrund, der keine Tendenz zum Wohltun in sich schließt, mag zwar eine löbliche Handlungsweise bezeugen, jedoch einen echt sittlichen Wert hat sie nicht.

Das Sittengesetz, die moralische Norm, ist folglich seinem Wesen nach notwendig religiös, da Gott, das Absolute, das Ideal, als das rein Gute und Wahre, als die höchste Norm gilt und es somit keine echte Moralität geben kann ohne Religion, wie auch keine echte Religion ohne Moralität. —

Nach dieser kurzen Charakteristik der Welt- und Lebensanschauung Spirs, aus der seine Erkenntnislehre und seine, die erstere ergänzende Morallehre[1]) hervorgeht, lassen sich die Hauptpunkte seines Systems folgendermaßen zusammenfassen: Einerseits geht Spir darauf aus, die Philosophie als Wissenschaft zu konstituieren, und zwar als die *Wissenschaft der ersten Prinzipien.* Somit soll die Aufgabe der Philosophie darin bestehen: die unbedingt wahre Erkenntnis zu erforschen; ferner die auf unserer gesamten erfahrungsmäßigen Erkenntnis beruhende, systematisch organisierte Täuschung aufzudecken und gleichzeitig die wirkliche Beschaffenheit der Dinge darzutun. Und das Verfahren der Philosophie soll darin bestehen: die Tat-

[1]) Diese wird im 2. Band: *Moralität und Religion*, eingehend behandelt, während jene den Gegenstand des vorliegenden 1. Bandes bildet; denselben hätte Spir gerne noch vor seinem Tode umgearbeitet, doch leider konnte er die beabsichtigte neue Darstellung von *Denken und Wirklichkeit* nicht mehr unternehmen.

Digitized by Google

sachen selbst genau wie sie sind zu konstatieren, und die sich von selbst daraus ergebenden Schlüsse zu ziehen. Dabei muß allerdings ein für allemal auf eine endgültige, metaphysische Erklärung der Tatsachen verzichtet werden. Andrerseits läßt sich nun, dank der *Feststellung des Grundgesetzes des Denkens*, die allgemeine Anschauungsweise ableiten, aus welcher die Berechtigung des sittlichen Gesetzes mit eben derselben logischen Notwendigkeit erfolgt, wie die Bewegungen der Planeten aus dem allgemeinen Gravitationsgesetze folgen. Hieraus ergibt sich, daß das Sittliche — der Sieg des Moralischen über das Physische — die *Herrschaft der Norm* im Leben der Menschen ist: der moralischen Norm auf dem Gebiete der Praxis, der logischen Norm auf dem Gebiete der Erkenntnis. Indem wir also an der Verwirklichung des Ideals einer sittlichen Weltordnung nach Kräften mitwirken, werden wir für alle Zeiten den höchsten Gewinn erobern, und die Menschheit wird der Periode ihrer geistigen Reife entgegensehen. Aber wahrer Fortschritt, nicht allein in sittlicher, sondern auch in rechtlicher und volkswirtschaftlicher Hinsicht ist ohne eine moralische Regeneration nicht erreichbar.

An diesem Fortschritt zu arbeiten, diese Regeneration zu fördern, war das höchste Bestreben, dem African Spir sein ganzes Leben weihte.

Mögen nach ihm tapfere, edle Menschen, vom gleichen Geiste beseelt, denselben Weg mit Zuversicht einschlagen; an ihnen ist es nun, siegreich im hehren Kampfe um der Menschheit Wohl zu fechten, der Worte eines Märtyrers des Ideals gedenkend: „Was in der Welt dem Ideal gewonnen ist, das bleibt ein unvergänglicher Gewinn."

Champel bei Genf.

Helene Claparède-Spir.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Vorwort: A. Spirs Leben und Lehre V
Einleitung 1

Erster Teil
Die Norm des Denkens

Buch I.
VORBEREITUNG.

Erstes Kapitel. **Das unmittelbar Gewisse** 11

Zweites Kapitel. **Von der Natur der Vorstellung und des erkennenden Subjekts.**

1. Was ist die Vorstellung? 19
2. Unterschied der Vorstellung von dem Bilde. Das Wesen der Vorstellung charakterisiert durch den Glauben 26
3. Unterschied der Vorstellung von der Empfindung 30
4. Von der Erkenntnis innerer Zustände 35
5. Resumierung der vorhergehenden Betrachtungen 38
6. Von dem erkennenden Subjekte 44

Drittes Kapitel. **Von der mittelbaren Gewißheit.**

1. Wie ist Unwahrheit möglich? 51
2. Wie ist das Bewußtsein der Unwahrheit möglich? 54
3. Vorläufige Betrachtungen über das Schließen im allgemeinen und insbesondere über den Syllogismus 57
4. Vorläufige Betrachtungen über die Induktion 61
5. Allgemeine Bemerkungen über ein Kriterium der Wahrheit . . 69

Viertes Kapitel. **Von der Erkenntnis einer äußeren Welt.**

1. Kurze Übersicht der Theorien 74
2. Das, was wir als Körper erkennen, ist nichts anderes, als unsere eigene Sinnesempfindung 77
3. Die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt 83
4. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äußeren Welt 87

Digitized by Google

Fünftes Kapitel. **Prüfung verschiedener Theorien.** Seite

1. Die Theorien, nach welchen eine wahre Erkenntnis der Körper aus bloßen Daten der Erfahrung möglich ist 91
2. Die Ansicht, nach welcher die Erkenntnis der Körper mittels eines apriorischen Kausalitätbegriffs gewonnen wird 93
3. Die sogenannte „psychologische" Theorie von *St. Mill* . . . 97
4. Schlußbemerkungen 107

Buch II.

GRUNDLEGUNG.

Erstes Kapitel. **Der Begriff des Unbedingten** 110

Zweites Kapitel. **Die logischen Gesetze.**

1. Der Satz der Identität 119
2. Der Satz des Widerspruchs 123
3. Übergang von der Logik zur Ontologie 132

Drittes Kapitel. **Beweis des obersten Denkgesetzes:**

I. Aus der Zusammengesetztheit und Relativität der empirischen Objekte.

1. Sinn und Gehalt des obersten Denkgesetzes 138
2. Beweis für die objektive Gültigkeit desselben 145

Viertes Kapitel. **Beweis des obersten Denkgesetzes:**

II. Aus der Natur der Veränderung.

1. Über das Wesen der Veränderung 154
2. Beweis, daß die Veränderung nicht zu dem eigenen Wesen der Dinge gehört 159

Fünftes Kapitel. **Beweis des obersten Denkgesetzes:**

III. Aus der Natur der Schmerz- und Unlustgefühle 165

Sechstes Kapitel. **Der Organismus des Denkens.**

1. Von Begriffen *a priori* 172
2. Es kann nur einen ursprünglichen Begriff *a priori* geben . . 177
3. Der den ursprünglichen Begriff *a priori* ausdrückende Satz muß zugleich ein identischer und ein synthetischer sein . . 180
4. Von einigen abgeleiteten Begriffen 183

Buch III.

HAUPTFOLGERUNGEN.

Erstes Kapitel. **Der Begriff der Kausalität.**

1. Prüfung verschiedener Ansichten über die Kausalität 186
2. Ableitung des Satzes der Kausalität 194
3. Von dem Unterschiede der gewöhnlichen und der wissenschaftlichen Fassung des Kausalitätbegriffes 202
4. Fortsetzung des Vorhergehenden 207
5. Verifikation der oben gegebenen Ableitung des Satzes der Kausalität 209

Digitized by Google

Seite

Zweites Kapitel. **Sein und Geschehen** 212

Drittes Kapitel. **Das Verhältnis der Welt zu dem Unbedingten.**

1. Dieses Verhältnis ist keinem uns bekannten gleich 218
2. Nähere Präzisierung des Verhältnisses zwischen der Welt der Erfahrung und dem Unbedingten 224

Viertes Kapitel. **Das Unbedingte ist eins.**

1. Beweis für die Einheit des Unbedingten 231
2. Betrachtungen über die Einfachheit des Unbedingten. . . . 237

Fünftes Kapitel. **Die Erscheinung und der Schein** 244

Sechstes Kapitel. **Der wahre Sinn der Relativität alles Wissens**. . . 251

Buch IV.

VON DER ERKLÄRUNG.

Erstes Kapitel. **Von der Erklärung überhaupt** 255

Zweites Kapitel. **Von dem Satze des zureichenden Grundes** 265

Drittes Kapitel. **Was ist die Negation in der Wirklichkeit?** 273

Viertes Kapitel. **Der Pantheismus oder die Verwechslung des Unbedingten mit dem Allgemeinen** 282

Fünftes Kapitel. **Der Theismus** 292

Sechstes Kapitel. **Die fundamentale Antinomie** 300

Zweiter Teil

Die Welt der Erfahrung

Buch I.

DIE ÄUSSERE WELT.

Erstes Kapitel. **Die Vorstellung der Zeit** 311

Zweites Kapitel. **Die Vorstellung des Raumes.**

1. Von dem Inhalt der Raumvorstellung 321
2. Von dem Ursprung der Raumvorstellung 325

Drittes Kapitel. **Ob wir uns ursprünglich von anderen Dingen unterscheiden?** 329

Viertes Kapitel. **Von der Erkenntnis der Sukzessionen** 338

Fünftes Kapitel. **Beweis des Idealismus.**

1. Vorbemerkungen 345
2. Beweis, daß unsere Sinnesempfindungen selbst das sind, was wir als Körper außer uns wahrnehmen 346
3. Beweis, daß es keine unbekannten Außendinge als Ursachen unserer Empfindungen gibt 350
4. Erläuternde Bemerkungen 353

Digitized by Google

Seite

Sechstes Kapitel. **Von der Wahrnehmung der Körper.**
1. Die Grundbedingungen der Körperwahrnehmung 364
2. Nähere Untersuchung des Vorgangs der Wahrnehmung . . . 372

Siebentes Kapitel. **Von den wissenschaftlichen Theorien der Körper.**
1. Über das Wesen der Körper im allgemeinen 385
2. Über die Eigenschaften der Körper 395

Achtes Kapitel. **Von der Bewegung** 403

Neuntes Kapitel. **Kraft und Gesetz** 412

Zehntes Kapitel. **Von der teleologischen Naturbetrachtung.**
1. Von einem äußeren Zweck der Natur 423
2. Von der inneren Zweckmäßigkeit der Natur 425
3. Bemerkungen über die Lehre *Darwins* 429
4. Die Unhaltbarkeit des teleologischen Arguments 435
5. Von dem in der Natur waltenden Logos 438

Buch II.

DAS ICH.

Erstes Kapitel. **Von der Natur und der Einheit des Ich.**
1. Formulierung der Grundeinsicht 449
2. Unser Ich ist keine Substanz, sondern ein Komplex und ein Prozeß 450
3. Sinn und Grund des Selbstbewußtseins 455
4. Die Abhängigkeit des Ich von Bedingungen. Welcher Art ist die Einheit des Ich? 462
5. Höhere Aussicht 468
6. Von der Erkenntnis anderer Subjekte 470

Zweites Kapitel. **Das Gefühl und die Empfindung** 476

Drittes Kapitel. **Der Wille.**
1. Ursprung und Natur des Willens 482
2. Die Gesetze des Willens 488

Viertes Kapitel. **Die Vorstellung als realer Vorgang betrachtet** . . . 494

Fünftes Kapitel. **Das Urteil.**
1. Was ist das Urteil? 505
2. Was wird in den Urteilen affirmiert oder behauptet? . . . 509
3. Unterschied der synthetischen und analytischen Urteile . . . 513

Sechstes Kapitel. **Der Syllogismus.**
1. Von dem Schließen überhaupt 518
2. *Stuart Mill* über den Syllogismus 521
3. Von dem Wert des Syllogismus 524

Siebentes Kapitel. **Die Induktion.**
1. Von den faktischen Gründen der Induktion 532
2. Von den rationellen Gründen der Induktion:
   α) Bei der Sukzession der Erscheinungen 535
   β) Beim Zugleichsein der Erscheinungen 541

Digitized by Google

EINLEITUNG.

Worin besteht die Aufgabe der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage bildet vielleicht die zweckmäßigste Einleitung zu dem vorliegenden Werke, obgleich man freilich die Aufgabe der Philosophie nicht angeben kann, ohne die Hauptresultate der in dem Werke selbst angestellten Untersuchungen anzuführen. Denn die Aufgabe der Philosophie steht in genauem Zusammenhang mit dem Wesen derselben, also mit den Grundeinsichten, welche ihr Wesen ausmachen.

In früheren Zeiten fand man keine Schwierigkeit, die Frage nach der Aufgabe der Philosophie zu beantworten. Die Philosophie sollte einfach eine Metaphysik, eine Wissenschaft des Unbedingten oder Absoluten sein und hatte somit ein spezielles Objekt, welches ihr Gebiet von demjenigen aller anderen Wissenschaften schied. Nachdem man aber durch die Erfahrung von Jahrtausenden belehrt worden ist, daß unter den Menschen keine Spur einer Wissenschaft des Unbedingten vorhanden ist, daß über dasselbe vielmehr nur Vermutungen vorgebracht worden sind, welche schon durch ihre Vielheit und Verschiedenheit sich gegenseitig entkräften und aufheben, ist die Frage nicht mehr so leicht zu beantworten.

Was nun die Prätension der früheren Philosophen anbetrifft, eine Metaphysik, eine Wissenschaft des Unbedingten zustande bringen zu können, so darf dieselbe hier kurz abgefertigt werden, weil sie vollkommene Unwissenheit inbetreff der Mittel und Wege der Erkenntnis zeigt. Da das Unbedingte kein Gegenstand der Erfahrung ist, — sonst würde ja unsere Erfahrung selbst eine Metaphysik oder die Metaphysik ein Teil unserer Erfahrung sein — so kann dasselbe, wenn überhaupt, nur durch Schlüsse erkannt werden. Aber das Schließen kann natürlich nicht etwas aus

Digitized by Google

nichts machen, nicht Wissenschaft aus Unwissenheit ziehen. Durch Schlüsse wird bloß unsere Erkenntnis einiger Gegenstände auf andere übertragen, welche uns nicht selbst unmittelbar bekannt sind, aber zu derselben Art mit jenen bekannten Gegenständen gehören. Durch Schlüsse kann also ein unbekannter Gegenstand nur erkannt werden, so weit er zu einer Art bekannter Gegenstände gehört. Aber das Unbedingte gehört zu keiner Art bekannter, empirischer Gegenstände, welche ja eben anerkanntermaßen sämtlich bedingt sind; folglich kann dasselbe auch nicht durch Schlüsse erkannt werden. Und gesetzt, wir haben *a priori* einen Begriff von dem Unbedingten, — dies ist, wie weiter unten ausführlich gezeigt werden wird, in der Tat der Fall — so besitzt doch dieser Begriff keinen realen Inhalt, da es nur einen bedingten, empirischen Inhalt der Erkenntnis gibt, und kann mithin keine Wissenschaft des Unbedingten, keine Metaphysik begründen.

Wenn aber die Philosophie nicht das Unbedingte erforschen kann und somit keinen von dem der empirischen Wissenschaften verschiedenen Gegenstand hat, wie kann sie dann neben den empirischen Wissenschaften selbständig bestehen? Worin liegt dann die Aufgabe der Philosophie? Wenn man diese Frage an die heutigen Philosophen stellt, so wird man wahrscheinlich so viele verschiedene Antworten bekommen, als der gefragten Individuen sind. Aber von der wirklichen Aufgabe der Philosophie haben die meisten gegenwärtig ebensowenig eine Vorstellung, wie von dem wirklichen Wesen derselben. Diese wollen wir jetzt zeigen.

Man ist es gewöhnt, die Philosophie den „positiven" Wissenschaften, unter denen man die Erfahrungswissenschaften versteht, entgegenzusetzen. Darin ist der Vorwurf eingeschlossen, daß die Philosophie nicht „positiv" sei, und dieser Vorwurf war bis jetzt vollkommen gerechtfertigt, wie die totale Erfolglosigkeit aller bisherigen philosophischen Anstrengungen zeigt. Wenn aber die wahre, die wirkliche Philosophie in Frage kommt, dann muß man den Spieß geradezu umkehren. Eine von den Erfahrungswissenschaften verschiedene Philosophie kann es nur darum geben, weil die Erfahrungswissenschaften nicht „positiv" genug sind.

Digitized by Google

Von diesem Umstand hat man jetzt allgemein ein dunkles Bewußtsein, wie es sich namentlich in der weitverbreiteten Annahme der „Relativität" alles empirischen Wissens dokumentiert. Aber was die Relativität des empirischen Wissens eigentlich bedeutet, davon hat man wiederum keine Ahnung. Daß das empirische Wissen relativ, nicht unbedingt ist, dies besagt, daß das empirische Wissen *nicht unbedingt wahr*, d. h. mit anderen Worten, in seinem Wesen selbst *unwahr* ist, auf einer Täuschung beruht. Wir können, sagt man, nicht wissen, was Geist und was Materie „an sich" sei. Ganz richtig, aber dies beweist eben, daß die Geister (die Ichs) und die Körper, die wir in unserer Erfahrung erkennen, keine wirklichen Substanzen, sondern ein bloßer Schein von Substanzen sind. Denn wenn uns Gegenstände in der Erfahrung selbst gegeben sind und doch nicht, wie sie an sich sind, erkannt werden können, so beweist dies eben, daß dieselben kein Ansich, d. h. kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, also keine wirklichen Substanzen sind. Existierten dagegen die Körper unserer Erfahrung wirklich, so würde unsere Erfahrung selbst eine Metaphysik sein, was anerkanntermaßen nicht der Fall ist.

Dies alles kann nur in dem Werke selbst begründet, bewiesen und klar gemacht werden. Hier mußte es bloß erwähnt werden, um die Aufgabe der Philosophie zu charakterisieren. Die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand, als die Erfahrungswissenschaften, und doch ist sie von diesen verschieden und unabhängig. Denn unsere gesamte Erfahrung beruht auf einer systematisch organisierten Täuschung; die Erfahrung zeigt uns die Gegenstände nicht, wie sie wahrhaft und wirklich sind, sondern wie sie uns naturnotwendig erscheinen. So erscheinen uns z. B. unsere Sinnesempfindungen mit Notwendigkeit und vollkommener faktischer Konsistenz als Körper im Raume, die wir selbst zu sehen und zu betasten, überhaupt unmittelbar wahrzunehmen glauben, während uns in Wahrheit nie etwas anderes gegeben und gegenwärtig ist, als unsere Sinneseindrücke allein.

Die Aufgabe der Philosophie besteht nun darin, die unbedingt wahre Erkenntnis zu suchen, also uns über die natürliche Täuschung zu erheben, die gegebenen Gegenstände so zu erkennen, wie sie wahrhaft und wirklich sind. Wenn also die

Digitized by Google

Philosophie einmal zustande kommt, so wird sie die einzige wirklich „positive" Wissenschaft sein, die einzige Wissenschaft, deren Lehren ohne Einschränkung wahr sind, was bei den Erfahrungswissenschaften trotz aller ihrer Erfolge und Triumphe nicht der Fall ist.

Das Verfahren der wahren Philosophie besteht einzig und allein in diesem: 1. Die Tatsachen selbst, und zwar die unmittelbar gegebenen Tatsachen, genau wie sie sind, zu konstatieren und 2. nur die einfachsten, sich von selbst aus den Tatsachen ergebenden Schlüsse zu ziehen.

Hält man dieses Verfahren ein, so ist alle Möglichkeit des Irrtums von vornherein ausgeschlossen. Aber hier drängt sich die Frage auf: Warum hat man nicht schon längst dieses Verfahren, welches doch offenbar das einzige richtige ist, eingeschlagen? Das Haupthindernis war zu allen Zeiten die natürliche Täuschung, welche unsere Erfahrung bedingt, und der durch dieselbe begünstigte, fast unüberwindliche Trieb der Menschen, die Tatsachen zu erklären, welcher eine vollkommen unbefangene Auffassung derselben zur Unmöglichkeit macht. Die Tatsachen selbst von allen möglichen und unmöglichen Erklärungen derselben zu sondern und zu unterscheiden, ist aber so sehr die Hauptsache in der Philosophie, daß alles, was mit Vernachlässigung dieser Unterscheidung zustande gebracht wird, jedes wissenschaftlichen Wertes entbehrt.

Bis jetzt ist aber doch wenigstens einmal der Versuch gemacht worden, das oben charakterisierte Verfahren ziemlich einzuhalten, und zwar von *Hume*[1]), dem scharfsinnigsten der Menschen. Aber *Hume* wurde durch diesen Versuch zum vollständigen Skeptizismus geführt, und dies hat andere abgeschreckt, das gleiche einzig richtige Verfahren wieder einzuschlagen. Die Menschen wollen lieber irren, als *Humes* Resultate annehmen.

---

[1]) Jedoch hat sich auch *Hume* von dem Erklärungstriebe nicht ganz befreien können, und dies hat seine Irrtümer erzeugt. Soweit sich *Hume* damit befaßte, die Tatsachen zu konstatieren, gelangte er zu richtigen Ergebnissen. Dagegen sind seine Versuche, einige Tatsachen, z. B. die Natur der Vorstellung selbst, die Idee einer notwendigen Verbindung der Erscheinungen, den apodiktischen Charakter der Lehren der Mathematik u. a., zu erklären, verfehlt und haben ihn irre geleitet.

Digitized by Google

Aber nun zeigt es sich, daß man das gleiche Verfahren wie *Hume* befolgen und doch zu mehr befriedigenden Resultaten gelangen kann. Freilich ist dazu die Kenntnis des Grundgesetzes unseres Denkens nötig, welche *Hume* abging. Die natürliche Täuschung durchschauen und zur unbedingt wahren Einsicht gelangen können wir nur im Lichte des Begriffs, den wir *a priori* von dem Unbedingten (d. h. von dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge) haben und der das Grundgesetz unseres Denkens bildet. Darum ist die wahre Philosophie vor allen Dingen eine *kritische* Philosophie; die Erforschung der Gesetze des Denkens bildet ihre erste und hauptsächlichste Aufgabe[1]).

Indessen sind die Untersuchungen, welche *Hume* zu seinem vollkommenen Skeptizismus geführt haben, zum Teil unanfechtbar, und jedermann, der das gleiche einzig richtige Verfahren befolgt, wird wenigstens teilweise zu den gleichen Resultaten gelangen, wie er, nämlich zu der Einsicht, daß der natürliche Glaube der Menschen, in dem wir alle geboren und aufgewachsen sind, logisch widersprechend ist und mit den Tatsachen nicht übereinstimmt[2]). Aber die Dinge dieser Welt sind so eingerichtet, daß dem gewöhnlichen, in der natürlichen Täuschung befangenen Bewußtsein vielmehr die derselben entgegengesetzten Lehren der wahren Philosophie, die Darlegung der Dinge, wie sie sind, als absurd und abenteuerlich erscheinen. Darum ist es nicht zu verwundern, daß die Philosophie so geringe Fortschritte gemacht hat, obgleich sie sich gerade mit dem zu befassen hat, was uns am nächsten liegt und am unmittelbarsten verifiziert werden kann. Vielmehr müssen wir uns darüber wundern, daß

---

[1]) Die zwei Hauptaufgaben der Philosophie, die Gesetze des Denkens zu erforschen und die gegebenen Gegenstände, wie sie wahrhaft und wirklich sind, zu erkennen, können nur zusammen gelöst werden. Man kann keine richtige Einsicht in die Gesetze des Denkens erlangen, ohne die Erkenntnis der Dinge, wie sie sind; und umgekehrt ist diese Erkenntnis nur durch jene Einsicht im vollen Maße möglich. Diese notwendige Doppelseitigkeit der philosophischen Forschung habe ich schon durch den Titel des vorliegenden Werkes andeuten wollen.

[2]) Wovon jedoch der Glaube an eine notwendige Verbindung der Erscheinungen und an die Gültigkeit des Satzes der Kausalität anzunehmen ist, welchen *Hume* auch verurteilt und hinwegerklärt, weil er den rationellen Grund desselben nicht gekannt hat.

Digitized by Google

die Menschen trotz so mächtiger Hindernisse dennoch so viele richtige Einblicke getan haben. Denn, einzeln genommen, sind fast alle wahren Einsichten von früheren Denkern schon entdeckt und ausgesprochen worden. Aber etwas anderes sind einzelne richtige Gedanken und etwas anderes die richtige Denkweise selbst, d. h. der Gesichtspunkt, unter welchem der logische Zusammenhang aller wahren Einsichten untereinander sich ergibt. Vereinzelt sind auch wahre Einsichten und Gedanken frucht- und machtlos, und so sehen wir denn, daß in der Philosophie, trotz aller Gewinne im einzelnen, im ganzen garnichts erreicht worden ist, kein allgemeiner Fortschritt stattgefunden hat, vielmehr Jahrtausende hindurch dieselben Probleme ohne Erfolg behandelt und dieselben Streitigkeiten ohne Ende geführt werden. Und vollends in unserer Zeit ist der pure Naturalismus, d. h. die Verleugnung aller Philosophie, unter verschiedenen Namen, wie „Monismus", „Positivismus", „Materialismus" u. a., wieder vorherrschend geworden. Alle die großen Denker von *Heraklit* und *Parmenides* bis auf *Hume* und *Kant* scheinen also umsonst gelebt und gearbeitet zu haben. Doch hat nunmehr dieser trostlose Zustand den Anfang seines Endes erreicht. Die richtige Denkweise, d. h. der Gesichtspunkt, unter dem der logische Zusammenhang aller wahren Einsichten untereinander sich ergibt, ist gefunden. Dadurch ist es mir ermöglicht worden, alle Probleme, die ich behandelt habe, definitiv zu erledigen, so daß spätere Zeiten in der Hauptsache nichts mehr daran werden ändern können und der Menschheit der wertvollste geistige Besitz für alle Zeiten gesichert ist.

Es wird für das Verständnis des vorliegenden Werkes das Zweckmäßigste sein, diesen leitenden Gesichtspunkt hier schon bündig darzulegen. Derselbe läßt sich in den folgenden zwei Sätzen ausdrücken:

1. Wir tragen in unserem Denken eine Norm (deren Ausdruck der Satz der Identität ist), **mit welcher die Beschaffenheit sämtlicher Objekte der Erfahrung nicht übereinstimmt.**

2. Die sämtlichen Objekte sowohl der inneren wie der äußeren Erfahrung sind von Natur aus derart organisiert, um dieser Norm scheinbar zu entsprechen.

Diese zwei Sätze resumieren die ganze Philosophie, und

Digitized by Google

wer dieselben begriffen hat, der hat alles begriffen. Wer dagegen diese zwei Sätze nicht begreift, der weiß von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nichts und lebt wie im halben Traume, auch wenn er sonst noch so gelehrt und scharfsinnig ist. Werden einmal viele Menschen zum Verständnis dieser zwei Sätze gelangen, dann wird für die Menschheit eine neue Ära, die Ära der geistigen Reife anbrechen.

Die Norm unseres Denkens ist der Begriff, den wir *a priori* von dem Unbedingten oder von der Substanz haben, zugleich der einfachste und der höchste unter allen Begriffen. Er ist nämlich nichts anderes, als der Begriff eines Gegenstandes, der ein ihm eigenes Wesen besitzt und mit sich selbst identisch ist. So einfach und selbstverständlich dieser Begriff auch ist, so zeigt doch die vorurteilslose Forschung, daß in dem ganzen weiten Umfang der Erfahrung kein einziger Gegenstand diesem Begriff wirklich entspricht, obgleich wir scheinbar unbedingte Gegenstände, Substanzen (z. B. Körper) erkennen. Aber wiewohl die sämtlichen Gegenstände der Erfahrung mit der Norm oder dem Grundgesetze unseres Denkens nicht übereinstimmen, so läßt es sich doch beweisen, daß dieselben gerade durch Ihre Nichtübereinstimmung mit unserem Denkgesetze dessen objektive Gültigkeit selbst bezeugen und bestätigen. Diesem Beweis sind drei Kapitel des ersten Teiles gewidmet.

Es ist nur noch nötig, an das oben Gesagte einige allgemeine Bemerkungen über die Konstatierung eines apriorischen Elements in unserem Denken und Erkennen zu knüpfen. Über diesen Gegenstand hat man bekanntlich sehr viel geschrieben, ohne zu einem definitiven Resultat gelangen zu können; jetzt aber kann man sehen, daß die Sache höchst einfach und klar ist. Die apriorische Norm unseres Denkens, der Begriff des Unbedingten oder der Substanz, d. h. der Begriff eines Gegenstandes, der ein ihm eigenes Wesen besitzt und mit sich selbst identisch ist, ist selbstverständlich, unmittelbar gewiß, so daß diesen Begriff verleugnen sein ganzes Denken selbst verleugnen hieße. Indessen erfordert die gewissenhafte Forschung, daß man mit dieser zunächst bloß subjektiven Gewißheit, mit dieser „Denknotwendigkeit“ sich nicht begnüge. Denn es ist schon mit Recht gesagt und nachgewiesen worden (am gründlichsten

Digitized by Google

von *St. Mill*), daß die Gewohnheit des Denkens, die Assoziation der Vorstellungen scheinbare Denknotwendigkeiten erzeugen kann und daß infolge davon die Menschen oft Sachen für denknotwendig und *a priori* gewiß hielten, welche nicht allein nicht in der Natur unseres Denkens begründet sind, sondern sich als falsch erwiesen haben. Allein wir haben für die Apriorität unseres Denkgesetzes noch ein anderes Kriterium, welches jede Möglichkeit des Zweifels beseitigt, nämlich den Umstand, daß sämtliche Erfahrung mit der Aussage unseres Denkgesetzes nicht übereinstimmt. Dies ist denn auch das entscheidende Kriterium aller Apriorität überhaupt. Ohne diese Nichtübereinstimmung kann keine vermeintliche Notwendigkeit einer Einsicht beweisen, daß dieselbe nicht eine Generalisation aus Erfahrung sei. Die Annahme apriorischer Erkenntniselemente hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn dieselben zu der Erfahrung etwas hinzubringen, was in dieser letzteren selbst nicht anzutreffen, folglich auch aus ihr nicht abzuleiten ist. So konnten wir unseren Begriff eines mit sich selbst identischen, unbedingten Gegenstandes nicht aus dem gegebenen Stoff der Erfahrung schöpfen, weil in derselben kein solcher Gegenstand sich vorfindet. Aber in der Erfahrung findet sich etwas vor, was die Apriorität jenes Begriffs auch noch positiv bestätigt, nämlich die Natureinrichtung, welche macht, daß die Objekte der Erfahrung jenem Begriff zu entsprechen scheinen. Diese täuschende Natureinrichtung, welche das wahre Verständnis der Tatsachen so sehr erschwert, bildet, wenn einmal durchschaut, den mächtigsten Beweis dafür, daß der Begriff des Unbedingten nicht allein unserem Denken *a priori* eigen ist, sondern auch die ganze Gesetzmäßigkeit der Welt mitbedingt. Dazu kommt noch der oben erwähnte Beweis, daß die Gegenstände der Erfahrung gerade durch ihre Nichtübereinstimmung mit unserem apriorischen Denkgesetze die objektive Gültigkeit desselben bezeugen und bestätigen. Auf diese Weise erhält unser Denkgesetz eine allseitige und vollständige Beglaubigung durch das übereinstimmende Zeugnis aller Tatsachen.

Doch brauche ich diese Einleitung nicht weiter zu verlängern. Jetzt gilt es, das Gebiet der Forschung, welches hier nur leicht angedeutet worden ist, mit geduldiger Arbeit Schritt für Schritt zu durchwandern.

Digitized by Google

Erster Teil

Die Norm des Denkens

Digitized by Google

Digitized by Google

Buch I.

VORBEREITUNG.

ERSTES KAPITEL.

DAS UNMITTELBAR GEWISSE.

Nach dem, was in der Einleitung gesagt ist, darf ich als ausgemacht annehmen, daß das Ziel der Philosophie die Gewißheit ist.

Man weiß nun von vornherein, daß etwas bloß auf zweifache Weise gewiß sein kann, nämlich entweder unmittelbar oder mittelbar. Mittelbar gewiß ist dasjenige, dessen Gewißheit eben durch etwas anderes vermittelt, d. h. von anderem entlehnt ist. Mittelbar gewiß ist etwas, wenn ich dessen Richtigkeit aus seinem Zusammenhange mit etwas anderem, vorher Festgestellten einsehe. Ohne etwas unmittelbar Gewisses könnte es also auch nichts mittelbar Gewisses, mithin überhaupt gar keine Gewißheit geben. Wenn ich die Gründe, durch welche die Wahrheit meiner Ansicht dargetan werden soll, immer durch neue Gründe unterstützen müßte, wenn das Suchen nach dem, was die Richtigkeit der angeführten Gründe verbürgen soll, immer weiter rückwärts schreiten müßte, — so würde die ganze Reihe oder Kette von Gründen und Folgen nicht das Mindeste von Gewißheit enthalten. Sie würde, wie man sich oft ausdrückt, im Leeren oder in der Luft schweben, d. h. des Fundaments entbehren. Denn da in diesem Falle jeder der sukzessiven Gründe nur unter der Bedingung Beweiskraft haben würde, daß vorher etwas anderes als richtig nachgewiesen und anerkannt ist, und diese Bedingung sich ohne Ende immer von neuem wiederholen würde, so würde offenbar damit auch der Besitz der gehofften Gewiß-

Digitized by Google

heit ohne Ende hinausgeschoben sein, ohne je zur Wirklichkeit zu werden. Sobald wir dagegen in diesem Regressus der Begründung auf etwas kommen, dessen Richtigkeit unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, erhält die ganze niedersteigende Reihe auf einmal Kraft und Gültigkeit. Was vorher nur ein müßiges Aneinanderreihen von Gedanken gewesen, bekommt dadurch bis in seine feinsten Glieder Leben und Bedeutung; die Gedanken werden zu Einsichten, deren Richtigkeit klar am Tage liegt. Das unmittelbar Gewisse ist also die Quelle aller Gewißheit überhaupt. Die erste Aufgabe der Philosophie besteht folglich darin, das unmittelbar Gewisse aufzusuchen.

Diese Aufgabe ist nun nicht so leicht zu lösen; nicht etwa deshalb, weil es uns an unmittelbar gewissen Einsichten fehlte, sondern weil wir oft geneigt sind, auch dasjenige für unmittelbar gewiß zu halten, was bloß erschlossen ist. Ja, man kann manchmal sogar auch in den entgegengesetzten Fehler verfallen und an dem unmittelbar Gewissen selbst herummäkeln. Die Schwierigkeit besteht also darin, das unmittelbar Gewisse aus der Masse des Fürwahrgehaltenen herauszusondern und von allem Abgeleiteten zu unterscheiden. Bekanntlich hat es *Descartes* zuerst mit dem in dieser Frage nötigen Nachdruck ausgesprochen, daß das Denken oder das Bewußtsein sich selber unmittelbar gewiß sei. Das Dasein des Denkens selbst, so argumentierte er, kann weder geleugnet noch bezweifelt werden; denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewußtseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, und benimmt ihnen folglich jede Bedeutung. Es ist schwer zu glauben, daß diese Argumentation mißverstanden werden könnte, und doch wurde sie mißverstanden und zwar auf die vielfältigste Art. Ich hoffe, daß alle Mißverständnisse in dieser Frage beseitigt werden können durch folgende Betrachtung.

In allem Wissen, oder allgemeiner gesagt, in jeder Vorstellung ist zweierlei zu unterscheiden, das, was die Vorstellung selbst *ist*, und das, was sie *vorstellt*, mit anderen Worten, das, was in einer Vorstellung *gegeben*, und das, was in ihr (von Gegenständen) *behauptet* wird. Das letztere kann unwahr oder

Digitized by Google

zweifelhaft sein, das erstere nie. Man sieht darnach, wie unhaltbar die Einwendung derjenigen war, welche behaupteten, anstatt des *Descartes*schen Satzes „Ich denke, also bin ich", könne man ebensogut den Satz stellen „Ich singe, oder ich laufe, also bin ich". Diese Leute hatten gerade den Nerv der Sache verfehlt; sie übersahen eben den Umstand, daß das Dasein von Zweifel und Unwahrheit auf der doppelten Natur der Vorstellungen beruht, welche Gegenstände vorstellen, die sie nicht selbst sind, daß folglich die unmittelbare Beseitigung alles Zweifels, oder mit anderen Worten, die unmittelbare Gewißheit nur in dem angetroffen werden kann, was die Vorstellungen selbst (das *Cogito*), unabhängig von ihrer Beziehung auf Gegenstände bieten. Der *Descartes*sche Satz *Cogito, ergo sum* muß, allgemein und präzis ausgedrückt, so lauten:

Alles, was ich in meinem Bewußtsein vorfinde, ist *als bloße Tatsache des Bewußtseins* unmittelbar gewiß[1]).

Wenn ich einen Gegenstand sehe, so kann es zweifelhaft sein, ob der gesehene Gegenstand außerhalb meines Bewußtseins existiert; aber es unterliegt keinem Zweifel, daß ich die gegebenen Gesichtseindrücke habe, welche bei mir die Vorstellung eines gesehenen Gegenstandes außer mir erwecken. Wenn ich einen Ton höre, so kann es zweifelhaft sein, ob derselbe eine außer mir liegende Ursache hat; aber es unterliegt keinem Zweifel, daß in meinem Bewußtsein ein bestimmter Ton existiert, welcher mir, je nach den Umständen, von rechts oder

[1]) Daß *Descartes* die Sache ebenso verstanden und gefaßt hat, das erhellt aus einer Stelle seiner *3. Meditation,* welche in der französischen, von *Descartes* revidierten Übersetzung so lautet: „Quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi." Aber allerdings hat *Descartes* zu Mißverständnissen selbst Anlaß gegeben. Denn der Satz: *Ich denke, also bin ich,* hat bei ihm im weiteren Verlaufe den Sinn angenommen: *Ich denke, also bin ich eine denkende Substanz,* was entschieden falsch und mit den Tatsachen unvereinbar ist. Doch ist nicht abzusehen, wie er dieses Mißverständnis hätte vermeiden können. Dazu hätte er sich zum Bewußtsein erheben müssen, daß die Welt der Erfahrung in Wahrheit überhaupt keine Substanzen, weder körperliche noch geistige enthält, und dies war zu seiner Zeit nicht möglich.

Digitized by Google

von links, von vorne oder von hinten zu kommen scheint. Dasselbe gilt von dem ganzen Inhalte unseres Bewußtseins. Zweifelhaft ist es, ob diesem Inhalt irgend etwas außer uns irgendwie entspricht, aber der gegebene Inhalt des Bewußtseins selbst steht außer allem Zweifel. In dem Inhalt unseres Bewußtseins haben wir also alle und jede unmittelbare Gewißheit *faktischer Natur*[1]).

Es war eine ewig ruhmvolle Tat *Descartes*, daß er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d. h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und daß er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewußtseins selbst das unmittelbar Gewisse faktischer Natur entdeckt hat. Aber mehr als den richtigen Anfang hat *Descartes* nicht gemacht und die daran von ihm selbst und von anderen geknüpften Fortsetzungen sind nach allen Himmelsgegenden auseinandergegangen.

Die ersten Fragen, welche sich uns vor jedem weiteren Schritte entgegendrängen, sind diese: Das unmittelbar Gewisse faktischer Natur ist der Inhalt unseres eigenen Bewußtseins; wie kann uns etwas *außerhalb unseres Bewußtseins Liegendes* gewiß werden? Ferner, das unmittelbar Gewisse faktischer Natur ist stets ein *Einzelnes*, ein bestimmter Gesichtseindruck oder ein bestimmter Ton, eine individuelle Geschmacks- oder Geruchsempfindung usw.; wie können wir, von diesen Einzelheiten ausgehend, zu *allgemeinen* Einsichten von vollkommener Gewißheit gelangen? Die Philosophie hat die Aufgabe, diese beiden Fragen zu beantworten; der Beantwortung dieser Fragen ist daher auch das vorliegende Werk gewidmet und ich will schon hier den Gang der in demselben befolgten Entwicklung andeuten. Dies wird hoffentlich das Verständnis des Nachfolgenden erleichtern.

Da das unmittelbar Gewisse faktischer Natur, wie oben erwähnt worden, nur in den Vorstellungen angetroffen wird, so muß vor allem anderen die Natur der Vorstellung selbst untersucht werden. Das ist offenbar der erste Schritt, den man vernünftigerweise tun muß, um den Boden für weiteres Fortschreiten

---

[1]) Den Grund dieser restringierenden Bezeichnung wird man bald weiter unten erfahren.

Digitized by Google

selbst zu rekognoszieren und sicher zu machen. Diese Untersuchung, wie sie in dem nächstfolgenden Kapitel angestellt ist, ergibt nun das Resultat, daß die eigentümliche Beziehung auf Gegenstände, die von ihr selbst verschieden sind, das Wesen der Vorstellung ausmacht, woraus folgt, daß die Natur der Vorstellung selbst das Dasein von Gegenständen außer ihr verbürgt, und was noch mehr ist, daß es in der Natur der Vorstellung (oder des Denkens) selbst begründete Gesetze (Prinzipien) geben muß, welche die Erkenntnis der Gegenstände bedingen. — Die in dem 3. Kapitel geführte Untersuchung darüber, wie etwas auf mittelbare Weise gewiß werden könne, oder mit anderen Worten, wie ein Fortschreiten der Erkenntnis möglich sei, ergibt ihrerseits das Resultat, daß das unmittelbar Gewisse individueller, faktischer Natur allein zu keinen allgemeinen Einsichten mit Gewißheit führen, kurz, daß in den Daten der Wahrnehmung allein kein rationeller Grund für die Gültigkeit der darauf gebauten Induktionen gefunden werden kann.

Damit wird ein Punkt festgestellt, nämlich der, daß es außer unmittelbar gewissen Tatsachen auch unmittelbar gewisse Prinzipien der Erkenntnis geben muß, welche nicht aufs einzelne, sondern aufs allgemeine gehen. Diese sind die Quelle der rationellen Gewißheit, in ihrem Unterschied von der faktischen Gewißheit, welche den Daten und Tatsachen des Bewußtseins zukommt. Hier aber bricht der leitende Faden ab und wir müssen wieder einen neuen Anfang machen. Denn eine Anweisung oder eine Regel zur Auffindung des unmittelbar Gewissen kann es nicht geben. Wir müssen uns darauf besinnen, ob wir einen allgemeinen Satz kennen, welcher unmittelbar gewiß, durch sich selbst einleuchtend, kurz selbstverständlich ist. Wie man schon längst weiß, gibt es in der Tat einen solchen, nämlich den Satz der Identität. In diesem letzteren müssen wir also den Ausdruck des Grundgesetzes unseres Denkens sehen. Daß man den wahren Sinn des Satzes der Identität bis jetzt nicht erkannt hat, daran ist hauptsächlich der in der Einleitung erwähnte Umstand schuld, daß die Objekte der Erfahrung dem Satze der Identität zu entsprechen scheinen, während sie in Wahrheit mit demselben sämtlich nicht übereinstimmen. Diese täuschende Beschaffenheit der empirischen Objekte führt das Denken

Digitized by Google

fast unwiderstehlich irre und erschwert demselben das Verständnis seiner eigenen Gesetze am meisten. Um so mehr Sorgfalt müssen wir dieser fundamentalen Frage widmen. Die zwei letzten Kapitel des I. Buchs und das ganze II. Buch dieses Teiles sind bestimmt, zu beweisen, daß der Satz der Identität das Grundgesetz, das oberste Prinzip unseres Denkens ausdrückt und daß die objektive Gültigkeit dieses Prinzips durch das Zeugnis der Tatsachen selbst verbürgt ist.

Die zwei letzten Kapitel des I. Buchs sind einleitender oder vorbereitender Natur. Dieselbe behandeln die wichtige Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis der Körperwelt, und zwar darum, weil an dieser Tatsache des Erkennens am anschaulichsten gezeigt werden kann, daß die Data der Wahrnehmung allein keine Erfahrung wie die unsere ergeben können. Die sorgfältige Analyse unserer Erkenntnis der Körperwelt wird schon das Gesetz des Denkens deutlich durchblicken lassen, welches derselben zugrunde liegt. Das ganze II. Buch, welches den Titel „Grundlegung" führt, hat dann zur Aufgabe, zu beweisen, daß dieses Grundgesetz des Denkens, welches die Erkenntnis der Körper bedingt und in dem Satze der Identität seinen Ausdruck findet, ein unserem Denken ursprünglich innewohnender Begriff vom eigenen, unbedingten Wesen der Dinge ist, mit welchem die Data der Erfahrung sämtlich nicht übereinstimmen, — da die Erfahrung eben nichts Unbedingtes bietet — aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung die objektive Gültigkeit desselben bezeugen. Darin wird dieser Begriff als das gemeinsame Prinzip der Logik und der Ontologie nachgewiesen. Die zweite Hälfte des ersten Teiles und der ganze zweite Teil sind bestimmt, die logischen Folgen des vorher festgestellten obersten Begriffs oder Denkgesetzes auseinanderzusetzen.

Die in dem vorliegenden Werke gebotene Anschauung der Dinge hat also zum Ausgangspunkt und zur Grundlage die zweifache unmittelbare Gewißheit, welche einerseits die Tatsachen des Bewußtseins selbst und andererseits das Grundgesetz des Denkens bieten. Jede Schlußfolgerung, welche hier vorgebracht wird, hat zu einer Prämisse das Grundgesetz des Denkens und zur anderen Prämisse eine Tatsache des Bewußtseins, oder eine

Digitized by Google

aus diesen Prämissen vorher schon gezogene Folgerung. Wie die eine dieser fundamentalen Prämissen, das Grundgesetz des Denkens, auf seine Gewißheit und Gültigkeit geprüft und gesichtet werden wird, das habe ich schon oben (in der Einleitung) angedeutet. Was die Grundprämissen anderer Art, die Tatsachen des Bewußtseins betrifft, so wird überall Sorge getragen, diese Tatsachen nur ganz rein, unvermischt mit den durch den Einfluß der Gewohnheit daran haftenden Folgerungen und Erklärungen zu verwenden. Die Schlußfolgerungen selbst werden nach diesem Grundsatze gezogen: Von identischen oder übereinstimmenden Dingen kann dasselbe, von nicht identischen oder nicht übereinstimmenden Dingen kann nicht dasselbe prädiziert werden.

Auf diese Weise wird ein Gedankengebäude errichtet, dessen Grundlagen schlechthin fest und sicher und dessen Teile alle sowohl mit den Grundlagen — dem obersten Prinzip des Denkens und den Tatsachen des Bewußtseins — als auch untereinander vollkommen zusammenstimmen.

Mit der Naturwissenschaft kann eine so gewonnene Philosophie nie in Konflikt geraten. Die Veranlassung aller Konflikte zwischen Naturwissenschaft und Philosophie lag in der Voraussetzung der Philosophen, das Unbedingte, welches sie sich zum Gegenstande machten, enthalte den zureichenden Grund der erfahrungsmäßigen Welt, deren Erforschung Gegenstand der Naturwissenschaft ist, und sei als der letzte Erklärungsgrund der Welt zu betrachten und zu gebrauchen. Nun wird es sich uns aber in dem weiteren Verlaufe der Untersuchung zeigen, daß diese Voraussetzung eine irrtümliche ist und die Prätension der Philosophen, die Naturwissenschaft zu schulmeistern, darum eine übel angebrachte war. Nicht das Unbedingte ist der zureichende Grund der erfahrungsmäßigen Welt, wohl aber ist der Begriff des Unbedingten, welcher allein den Gegenstand der wirklichen, kritischen Pilosophie bildet, die Grundlage auch des erfahrungsmäßigen Wissens. Dies ergibt ein ganz anderes Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, bei welchem sich die beiden gegenseitig ergänzen, anstatt sich anzufeinden. Denn wo das Gebiet der einen aufhört, da fängt erst das der andern an. Die Naturwissenschaft fragt z. B. nicht darnach, wie es kommt, daß wir aus dem Inhalte unseres eigenen Bewußtseins

Digitized by Google

die Erkenntnis einer Körperwelt außer uns ziehen. Die Naturwissenschaft kann auch diese Frage nie beantworten, da sie die Erkenntnis der Körperwelt zu ihrer letzten, obersten Voraussetzung hat; wohl aber muß diese Frage die Philosophie beantworten, indem sie zu diesem Behufe auf das unmittelbar Gewisse selbst zurückgeht. Die Naturwissenschaft fragt nicht darnach, mit welchem Recht sie den von ihr konstatierten Naturgesetzen universelle und zu allen Zeiten unwandelbare Gültigkeit beilegt. Die Naturwissenschaft kann dies auch niemals rechtfertigen, da die bloße Erfahrung nie lehren kann, daß irgend etwas schlechthin unmöglich ist; wohl aber muß die Philosophie die rationellen Gründe angeben, welche die Gültigkeit der wissenschaftlichen Induktionen verbürgen. Darum kann zwischen diesen beiden nie ein Streit entstehen.

Aber obgleich die wahre Philosophie in keinem Konflikt mit der Naturwissenschaft steht und beiden dasselbe Prinzip zugrunde liegt, so stimmen sie doch miteinander nicht ganz überein. Denn unsere gesamte Erfahrung beruht eben auf einer systematisch organisierten Täuschung, und dasselbe Prinzip, welches ein streng logisches Denken ermöglicht und die Basis aller rationellen Gewißheit ist, bedingt zugleich auch diese natürliche Täuschung mit. Das Prinzip der Wahrheit ist zugleich auch das Prinzip des Scheins. Darum müssen Philosophie und Naturwissenschaft, obgleich beide denselben Gegenstand haben und beiden dasselbe Prinzip zugrunde liegt, dennoch auseinandergehen. Denn die Naturwissenschaft bewegt sich auf dem Gebiete der natürlichen Täuschung; sie erkennt die Gegenstände nicht, wie sie wahrhaft und wirklich sind, sondern wie sie uns naturnotwendig erscheinen, während die Aufgabe der Philosophie eben darin besteht, das unbedingt Wahre zu suchen, also die Gegenstände, wie sie wahrhaft und wirklich sind, zu erkennen und den wahren Sinn der Denkgesetze ans Licht zu bringen.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

VON DER NATUR DER VORSTELLUNG UND DES ERKENNENDEN SUBJEKTS.

1. Was ist die Vorstellung?

Zuerst müssen wir die Frage stellen, was der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit bedeutet und welche Folgerungen sich aus demselben ergeben.

Der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit hat das Eigentümliche an sich, daß er nicht die Beschaffenheit eines Gegenstandes selbst, sondern nur dessen Verhältnis zu etwas anderem betrifft. Wahrheit ist, wie man weiß, überall da, wo ein Gegenstand — den wir im allgemeinen mit *A* bezeichnen können — gerade so, wie er wirklich ist, oder als das, was er wirklich ist, d. h. in seiner *eigenen* Beschaffenheit, nämlich eben als *A* vorkommt oder auftritt. Wenn dagegen von dem Gegenstande *A* etwas behauptet wird, was in ihm nicht wirklich liegt, was ihm also fremd ist; wenn der Gegenstand *A* nicht als *A*, sondern als etwas anderes, kurz bezeichnet, als *B* aufgefaßt wird, so sagt man, diese Behauptung und diese Auffassung sei unwahr. So wäre z. B. die Behauptung, daß ein Mensch Flügel habe, unwahr, weil eben der Mensch keine solchen hat, weil Flügel zwar zu der Natur des Vogels gehören, aber beim Menschen fehlen, und diesem damit also etwas angedichtet wäre, was seinem wirklichen Wesen *fremd* ist.

Man möge sich diesen Zusammenhang zwischen dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit und dem Unterschiede des Eigenen und Fremden in bezug auf die Beschaffenheit der Gegenstände genau merken. Denn derselbe ist oft verkannt worden und aus dieser Verkennung sind manche Mißverständnisse entstanden. In seiner eigenen Beschaffenheit kann ein Gegenstand keine Unwahrheit enthalten, denn die Unwahrheit

Digitized by Google

besteht lediglich darin, daß von ihm etwas behauptet wird, was zu seiner Beschaffenheit eben nicht gehört. Wäre z. B. der Gegenstand *A* an sich, seinem eigenen Wesen nach auch *B*, so würde dieses keine Unwahrheit ausmachen; der Gegenstand *A* würde dann in *Wahrheit* zugleich auch *B* sein. Die *wahre* und die *eigene* Beschaffenheit eines Gegenstandes bedeuten also genau dasselbe; es sind zwei Ausdrücke eines und desselben Begriffs. Nur wenn ein Objebt *A* an sich kein *B* ist, aber irgend jemand als *B* erscheint, kommt Unwahrheit zustande. Wo immer man also von dem spricht, was ein Gegenstand *an sich* oder in *Wahrheit* ist, kann darunter nichts anderes verstanden werden, als die *eigene* Beschaffenheit desselben.

Die Möglichkeit der Unwahrheit setzt nun das Vorhandensein eines ganz eigentümlichen Gebildes voraus, welches man die *Vorstellung* nennt. Die Natur dieses Gebildes, der Vorstellung, muß auf das sorgfältigste untersucht und festgestellt werden, ehe man hoffen kann, in der Philosophie festen Boden zu gewinnen. Bis jetzt herrschen aber leider gerade über diesen Gegenstand unklare und widersprechende Ansichten und es hat, so viel ich weiß, sich noch niemand die Mühe gegeben, die Natur der Vorstellung mit der nötigen Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Unbefangenheit zu erwägen und zu erforschen. Dieses will ich nun versuchen und zugleich auch einige der über diesen Gegenstand vorgebrachten Meinungen einer Prüfung unterwerfen.

Nehmen wir sogleich einen konkreten Fall. Es ist mir ein realer Inhalt, z. B. eine blaue Farbe gegeben. Von diesem Inhalte habe ich nun zwei sich gegenseitig widersprechende Erfahrungen. Jedesmal nämlich, wenn ich die blaue Farbe sehe, scheint sie mir draußen zu liegen, als eine Eigenschaft äußerer Gegenstände, die man deshalb blaue nennt; andere Erfahrungen lehren mich dagegen, daß der reale Inhalt oder die Qualität Blau in mir selber liegt. Welche von diesen beiden widersprechenden Erfahrungen die wahre ist, werde ich hier nicht auszumitteln suchen, denn das ist für unsere gegenwärtige Betrachtung gleichgültig. Als richtig nehme ich für diesen Fall die von allen denkenden Menschen anerkannte und geteilte Ansicht an, daß der gegebene Inhalt oder die Qualität Blau in uns selber liegt, unsere eigene Empfindung ist. Es fragt sich nun: welche Be-

Digitized by Google

dingungen oder Voraussetzungen impliziert der Umstand, daß die in uns liegende Qualität Blau als eine außer uns existierende, als Eigenschaft äußerer Gegenstände erscheint? Wie kann der gegebene Inhalt als etwas erscheinen, das er nicht ist?

Das einfachste wäre gewiß, zu behaupten, daß das so gestaltete Erscheinen gar keiner weiteren Voraussetzungen bedarf, daß der Inhalt oder die Qualität Blau ohne Beteiligung anderer Faktoren als eine Eigenschaft äußerer Gegenstände erscheint. Allein diese Annahme ist unzulässig. Denn wäre derselbe identische Inhalt an sich (d. h. in Wahrheit, in seiner eigenen Beschaffenheit) auch das, als was er erscheint, so würde dieses eben kein bloßes Erscheinen mehr sein. Wenn wir in unserer Empfindung der blauen Farbe zugleich ohne Rücksicht auf etwas anderes finden müßten, daß dieselbe auch eine Eigenschaft äußerer Dinge sei, so würde sie nicht bloß als eine solche erscheinen; vielmehr würde sie dann selbst, in Wahrheit und Wirklichkeit, zugleich in und außer uns liegen. Wenn sie dagegen in Wahrheit nicht außer uns liegt, sondern nur so erscheint, so muß irgend etwas vorhanden sein, *dem* sie auf diese Weise erscheint.

Nach jener einfachsten Auffassung des Erscheinens, welche sich als eine unhaltbare erwiesen, nehmen wir eine andere nächsteinfache an. Das Erscheinende und dasjenige, dem es erscheint, können nicht beide eins und dasselbe sein; wir sehen aber, wenigstens bis jetzt, auch keinen Grund zu behaupten, daß beide einander ganz fremd und voneinander ganz verschieden wären. Wir nehmen also an, daß der Inhalt oder die Qualität Blau selbst doppelt existiert, in einer doppelten Darstellung vorhanden ist. Einerseits ist sie dasjenige, was als Eigenschaft äußerer Dinge erscheint. Diese Darstellung oder diese Art Existenz des gegebenen Inhalts werden wir mit *A* bezeichnen. Andererseits ist sie dasjenige, dem *A* als die Eigenschaft äußerer Gegenstände erscheint. Diese letztere Darstellung oder Daseinsweise des gegebenen Inhalts werden wir mit *a* bezeichnen.

Wir müssen nun prüfen, in welcher der beiden Darstellungen des gegebenen Inhalts die Unwahrheit, das Erscheinen desselben als das, was er nicht ist, zustandekommt, ob in *A* oder in *a*, ob in demjenigen, welches erscheint, oder in demjenigen, welchem es erscheint. Nach dem Vorhergehenden kann die Antwort nicht

Digitized by Google

zweifelhaft sein. Das erscheinende *A* hat an der Unwahrheit des Erscheinens keinen Anteil, es kann sich nicht anders geben, als es ist. Im Gegenteil, die Unwahrheit des Erscheinens besteht eben darin, daß das auf *A* bezogene der eigenen Beschaffenheit desselben nicht wirklich entspricht. Die Natur des *A* ist eben dasjenige, was die Norm zur Unterscheidung der Wahrheit oder Unwahrheit des Erscheinens abgibt. Alle Unwahrheit fällt also der anderen Darstellung (*a*) des gegebenen Inhalts zur Last. Indem *a* dem *A* nicht entspricht, entsteht Unwahrheit.

Eine bloße Nichtübereinstimmung zweier Gegenstände enthält aber nicht das geringste von Unwahrheit in sich. Ein Pferd und ein Haus unterscheiden sich gar sehr voneinander, was indessen nicht hindert, daß das Pferd ganz wahrhaft ein Pferd und das Haus ganz wahrhaft ein Haus ist. Warum bedeutet denn die Nichtübereinstimmung jener vorausgesetzten Darstellungen desselben Inhalts, *A* und *a*, eine Unwahrheit? Und unter welchen Bedingungen kann die Nichtübereinstimmung zur Unwahrheit werden? — Offenbar nur in dem Falle, wenn die Daseinsweise *a* des gegebenen Inhalts nicht als etwas Ansichbestehendes, sondern ausdrücklich als der Repräsentant von *A* da ist; wenn alles, was in *a* gesetzt oder vorhanden ist, nicht von diesem selbst, sondern von seinem Widerpart *A* gelten soll. Bloß deshalb, weil alles in *a* vorhandene auf *A* bezogen oder diesem angeeignet wird, ist seine Nichtübereinstimmung mit diesem letzteren — *Unwahrheit.* Ohne diese eigentümliche Beziehung könnte *a* von *A* himmelweit abweichen und doch würde darin keine Unwahrheit, sondern einfach nur ein Unterschied beider bestehen.

Diese Existenz eines gegebenen Inhalts, welche in ausdrücklicher Beziehung auf einen entsprechenden, außer ihr liegenden Inhalt steht, und welche wir bis jetzt mit *a* bezeichnet haben, ist eben die *Vorstellung.* Dasjenige dagegen, worauf sich diese bezieht, und welches bis jetzt mit *A* bezeichnet wurde, ist das *reale* oder *objektive* Dasein des vorgestellten Inhalts. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung besteht darin, daß alles, was in ihr vorhanden ist, nicht einfach an sich, sondern als der Repräsentant von etwas anderem existiert; darin, daß sie etwas von ihr selbst verschiedenes — welches man ihren Gegenstand oder ihr Objekt nennt — vorstellt. Um die Natur der Vorstellung als solcher

Digitized by Google

zu begreifen, muß man vor allen Dingen die Art, wie sie sich zu dem Gegenstande verhält, untersuchen und sich klar machen. Denn eben in dieser Art des Verhältnisses liegt der springende Punkt, das Eigentümliche, welches die Vorstellung zu dem macht, was sie ist, und sie von allem anderen unterscheidet. Daher habe ich dieser Betrachtung fast das ganze gegenwärtige Kapitel gewidmet.

Daß es so etwas wie Vorstellungen gibt, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn der Zweifel setzt eben selbst die Möglichkeit der Unwahrheit und die Unwahrheit setzt das Dasein von Vorstellungen, als in welchen sie allein zustandekommen kann, voraus. Aber eine wahre Vorstellung unterscheidet sich dem Wesen nach nicht von einer unwahren. Als Vorstellungen sind sie gleicher Natur; dieselbe Art von Beziehung auf anderes (auf Gegenstände) charakterisiert beide. Um dieses klar zu machen, werde ich zwei Fälle wahrer Erkenntnisse anführen und betrachten, von welchen niemand zweifelt, daß die Vorstellung darin etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes sei, nämlich: 1. die Erinnerung, die Erkenntnis, welche wir von dem Vergangenen und Abwesenden haben, und 2. die Erkenntnis, welche wir von anderen Menschen haben.

Ich bemerke ausdrücklich, daß ich mich hier mit der Art und Weise, wie diese Erkenntnisse zustandekommen, noch nicht beschäftigen werde. Für unseren Zweck ist es genug, daß niemand die Wahrheit derselben im allgemeinen bestreitet.

Die Erkenntnis des Vergangenen ist selbst etwas Gegenwärtiges und doch wird darin das Vergangene gerade als solches erkannt. Nicht etwas mir wirklich Vorhandenes stelle ich mir dabei vor, sondern etwas, das früher vorhanden war, jetzt aber nicht mehr da ist. Ich erinnere mich z. B. an ein gestern in einer bestimmten Straße gesehenes Haus. Bei dieser Erinnerung muß in mir natürlich ein Inhalt gegenwärtig sein, nämlich irgendeine Wiederholung der gestern von dem Hause empfangenen Eindrücke. Wenn ich aber diesem Umstande nicht eine besondere Aufmerksamkeit zuwende, so denke ich gar nicht an den gegenwärtig in mir vorhandenen Inhalt, sondern unmittelbar an das gestern gesehene Haus. Man überlege nun die eigentümliche Art, wie dieser gegebene Inhalt dabei in mir existiert. Die

Digitized by Google

wahren Umstände seines Daseins, nämlich seine Gegenwart in mir, verwischen und verbergen sich gleichsam. Er tritt nicht als er selbst, sondern als etwas anderes auf. In der Vorstellung des gestern gesehenen Hauses ist mir dieses Haus selbst gegenwärtig. Wenn ich auf Grund meiner Erinnerung irgendwelche Betrachtungen oder Berechnungen anstelle, so beziehen sich diese gewöhnlich nicht auf den in mir gegenwärtig liegenden Inhalt, welcher der Träger der Erinnerung ist, sondern auf den erinnerten Gegenstand.

Eine ähnliche Bewandtnis hat es nun auch mit einer anderen Vorstellung, deren Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand in den meisten Fällen außer Zweifel steht; ich meine nämlich die Erkenntnis der Zustände und Eigenschaften anderer Menschen. Die inneren Zustände eines anderen Menschen liegen so ganz und gar außer mir, daß ich mit denselben nie in unmittelbare Berührung kommen kann; dennoch habe ich eine Erkenntnis nicht nur von dem Dasein, sondern auch von der inneren Beschaffenheit anderer Menschen. Auf welche Weise diese Erkenntnis entstanden, ist hier gleichgültig; genug, sie ist eine Vorstellung, welche einen äußeren, von ihr verschiedenen Gegenstand im allgemeinen richtig vorstellt, und durch welche ich, ohne aus mir selber herauszugehen, die Gewißheit des Gegenstandes habe. Alles, was ich von einem anderen Menschen weiß, liegt natürlich in mir, ist ein Akt oder ein Zustand meiner selbst; aber dasjenige, was darin oder dadurch zustande gebracht wird, der Inhalt dieses inneren Zustandes oder Aktes gibt sich nicht für das, was er ist, sondern für Zustände und Bestimmungen eines anderen Menschen. Wenn ich z. B. ein Kind schreien höre, so weiß ich, daß dasselbe Unlust fühlt. Ich brauche selbst dabei von wirklicher Unlust gar nichts zu verspüren, im Gegenteil, ich kann mich gerade in dem Augenblicke recht wohl fühlen; aber die Unlust des Kindes ist doch auf eine ganz eigentümliche Weise in mir vorhanden, indem ich dieselbe erkenne oder weiß. Diese eigentümliche Art und Weise des Daseins eines Inhalts oder eines Gegenstandes (in der bloßen Vorstellung) nennt man das *ideale* oder *ideelle* Dasein desselben. Worin besteht nun die Eigentümlichkeit dieses ideellen Daseins?

Digitized by Google

Zur Erläuterung nehmen wir die Wahrnehmung irgendeines Gegenstandes, z. B. eines Blattes Papier[1]). Es ist klar, daß in meiner Vorstellung von dem Blatte Papier die weiße Farbe desselben inbegriffen ist; aber die Vorstellung selbst ist nicht weiß. Die Ausdehnung und die Figur des Blattes sind ebenfalls in meiner Vorstellung vertreten; aber die Vorstellung selbst ist nicht ausgedehnt und hat keine räumliche Figur. Auch die Härte und die Schwere des Blattes sind in meiner Vorstellung desselben ausdrücklich repräsentiert, denn ich spreche ja eben von Härte und Schwere; aber die Vorstellung selbst an sich ist weder hart noch schwer. Kurz, alle Gegenstände, welche mir bekannt sind, müssen doch in meinem Bewußtsein vorhanden sein, sonst würde ich ja von denselben nichts wissen können; aber mein Bewußtsein ist nicht selbst alle diese Gegenstände. Man sieht, das Wesen der Vorstellung besteht im allgemeinen darin, daß sie selbst an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, d. h. daß alles, was in ihr liegt, nicht von ihr selbst, sondern von etwas anderem — von ihrem Gegenstande — gilt. Was an sich eine ganze reale Welt bildet, findet sich ideell in dem Bewußtsein eines einzigen Subjekts zusammen, wird aber darin gerade als eine ganze reale Welt erkannt. Die Eigentümlichkeit dieses ideellen Daseins der Gegenstände (in der Vorstellung) besteht also darin, daß es das reale, objektive Dasein derselben außerhalb der Vorstellung ausdrücklich *bejaht*, *affirmiert*.

Nur durch diese Natur der Vorstellungen ist, wie wir gesehen haben, Unwahrheit möglich, indem nämlich das in der

---

[1]) Ausdrücklich muß ich hier bemerken, daß in diesem Beispiel ein Blatt Papier, also ein *körperlicher* Gegenstand nur der Anschaulichkeit halber gewählt worden ist. Die Frage nach der Existenz der Körper wird hier noch gar nicht berührt, da die Einsicht, welche ich jetzt ins Licht zu stellen suche, nämlich, daß die Vorstellung ihrem Wesen nach sich auf einen von ihr selbst verschiedenen Gegenstand bezieht, von jener Frage ganz unabhängig ist. Ob die Körper existieren oder nicht, ist für unsere gegenwärtige Untersuchung gleichgültig. Da aber im Bewußtsein der meisten Menschen ein *realer Gegenstand* und ein *Körper* als durchaus gleichbedeutend erscheinen, so muß man sorgfältig darauf aufmerksam machen, daß es auch außer den Körpern noch andere reale Gegenstände gibt, welche von ihrer Erkenntnis oder Vorstellung verschieden sind, wie es die beiden oben angeführten Fälle zeigen.

Digitized by Google

Vorstellung von dem Gegenstande Affirmierte mit dessen Beschaffenheit nicht wirklich übereinstimmt.

Allein gerade diese fundamentale Eigentümlichkeit der Vorstellung wird mit einer seltenen Beharrlichkeit verkannt und ignoriert. Aller Empirismus leugnet ja ausdrücklich, daß die Vorstellung eine ursprüngliche, in ihrem Wesen selbst liegende Beziehung auf Gegenstände enthalte. Wir werden daher die Sache mit aller Sorgfalt Schritt für Schritt weiter prüfen und untersuchen.

2. Unterschied der Vorstellung von dem Bilde. Das Wesen der Vorstellung charakterisiert durch den Glauben.

Es ist sehr gebräuchlich, die Vorstellung ein Bild *(image)* des Gegenstandes zu nennen. Und in der Tat, wenn die Vorstellung wahr ist, so ist sie ein getreues Abbild des Gegenstandes. Man darf aber den tiefgreifenden Unterschied dieses Bildes von anderen Bildern nicht übersehen. Die Gegenstände in dieser Welt haben mehrere Eigenschaften und mehrere Seiten. Ein gewöhnliches Bild stellt nun bloß eine Seite oder doch nur wenige Seiten des abgebildeten Gegenstandes dar. So erinnert uns ein Gemälde, auf welchem eine Landschaft abgebildet ist, nur an den äußeren und sehr spärlichen Eindruck, den alle dieselbe ausmachenden Gegenstände auf uns in einiger Entfernung hervorbringen. Jeder einzelne Gegenstand würde, wenn in der Nähe betrachtet, noch eine große Menge von Eindrücken liefern, welche alle in der Entfernung und auf dem Bilde verloren gehen; nicht zu sprechen von der inneren Struktur der Gegenstände, von dem, was nur mit Hilfe des Mikroskops an denselben bemerkt werden kann, und endlich, was durch andere Sinne, als den Gesichtssinn wahrgenommen wird. Dies alles kann auf der gemalten Landschaft natürlich nicht vertreten sein. Oder wenn wir eine Statue nehmen, welche einen Menschen darstellt, so wiederholt diese auch nur die äußere Form desselben, enthält dagegen nichts von den unzähligen anderen Eigenschaften und Seiten seines Wesens. Die Vorstellung ist nun aber das einzige Bild, in welchem *alle* Eigenschaften und Seiten des abgebildeten oder vorgestellten Gegenstandes vertreten sein können. Es ist

Digitized by Google

nicht schwer, wenigstens die negative Bedingung einzusehen, welche diese Fähigkeit allgemeiner Repräsentation voraussetzt. Nur was *keinen eigenen Inhalt* hat, vermag ohne Unterschied jeden gegebenen Inhalt abzuspiegeln oder nachzubilden. Der eigene Inhalt eines Gegenstandes kann noch so bildsam sein, so hat er doch notwendig eine bestimmte Natur, und diese Bestimmtheit ist ebenso notwendig eine Schranke seiner Rezeptionsfähigkeit und macht eine Universalität derselben unmöglich.

An diesen Unterschied knüpft sich nun ein anderer, welcher noch wesentlicher ist. Die gewöhnlich sogenannten Bilder enthalten an sich, in ihrem eigenen Wesen keine Beziehung auf den abgebildeten Gegenstand. Die gemalte Landschaft ist nur für einen Zuschauer das Bild einer wirklichen Landschaft, die gemeißelte Statue ebenfalls nur für uns das Bild eines Menschen. An sich enthalten die Farben, die Leinwand und der Marmor, sie mögen geformt und zusammengesetzt sein, wie sie wollen, nicht die geringste Beziehung auf irgendeinen abzubildenden Gegenstand. Daher gibt es in diesen Bildern nichts, was das wirkliche Dasein des abgebildeten Gegenstandes verbürgte oder irgendwie anginge. Wir können auch zwei Exemplare derselben Tierspezies für Abbildungen voneinander halten, z. B. die Kinder für Abbildungen ihrer Eltern; denn sie wiederholen in der Tat eine große Menge der Eigenschaften ihrer Eltern. Nichtsdestoweniger hat ein Tier nichts von einem Bilde an sich. Dasselbe ist zwar eine Wiederholung, aber keine Abbildung des elterlichen Typus, weil es in keinem repräsentativen Verhältnisse zu dem Wesen der Eltern steht. Selbst ein Bild im Spiegel ist nur für den Zuschauer ein Bild, an sich aber vermutlich bloß eine Art Bewegung von Körperteilchen. Im Gegensatze zu allem diesen ist nun die Vorstellung Bild und Zuschauer in einem. Alles, was in der Vorstellung liegt, ist, wie schon erwähnt, mit der Affirmation verbunden, daß dasselbe nicht von der Vorstellung selbst, sondern von einem außer ihr existierenden Gegenstande gilt, dessen Dasein damit bejaht oder behauptet wird.

Diese der Vorstellung innewohnende Affirmation eines anderen (eines Gegenstandes) kann man im allgemeinen *Glauben* nennen.

Dieses Wort kann indessen leicht Anlaß zu Mißverständnissen geben, darum muß ich Folgendes bemerken. Das Geglaubte

Digitized by Google

faßt man in der Regel als das Gegenteil des Gewußten und namentlich des Bewiesenen auf; aber in dieser Fassung hat dasselbe zwei radikal verschiedene Bedeutungen, die man sich hüten muß zu verwechseln. Das Nichtbewiesene kann nämlich sowohl dasjenige bedeuten, was keines Beweises *bedarf*, d. h. unmittelbar gewiß ist, als auch dasjenige, was keines ausreichenden Beweises *fähig*, d. h. gar nicht gewiß ist. Von dem letzteren ist nun in dem Vorliegenden nirgends die Rede, der Glaube im ersteren Sinne dagegen ist die Grundlage auch alles Wissens. Der Punkt, auf welchen ich die Aufmerksamkeit des Lesers besonders lenken möchte, ist der Umstand, daß auch bei der unmittelbaren Gewißheit, ja bei der unmittelbaren Wahrnehmung selbst kein Zusammenfallen der Vorstellung mit ihrem Gegenstande stattfindet. Dies erhellt zu allererst daraus, daß die Gewißheit in allen Fällen gleichen Wesens ist, einerlei ob es die Gewißheit des unmittelbar Wahrgenommenen oder des bloß Erschlossenen ist. Weil nun im letzteren Falle die Vorstellung von ihrem Gegenstande offenbar verschieden und gesondert ist, da dieselbe auch in dessen Abwesenheit besteht, so ist sie auch im ersteren Falle von dem Gegenstande verschieden und gesondert. Aller Glaube und alle Gewißheit haben mithin ihre Basis und Wurzel in dem Wesen der Vorstellung selbst, der es von Hause aus eigentümlich ist, die Affirmation des Vorgestellten, den Glauben an dessen Dasein außer sich zu enthalten. Wenn Erkennendes und Erkanntes unmittelbar und untrennbar eins wäre, dann freilich würde jene Affirmation unnötig sein. Wie würde aber dann ein einziges Bewußtsein eine ganze Welt, Gegenwärtiges wie Vergangenes und Zukünftiges, in sich enthalten? Und wie wäre dann Unwahrheit möglich? Wir wissen indessen, daß bei uns überall und in allem Unwahrheit möglich ist. Daraus folgt nun nach den vorhergehenden Erörterungen, daß bei allem, was für uns existiert, die Vorstellung etwas von ihrem Gegenstande Unterschiedenes und Getrenntes ist. Nie kann ein Gegenstand in die Vorstellung selbst kommen, sondern bleibt stets *neben* derselben liegen. „Ein Gegenstand wird unmittelbar wahrgenommen“ kann nichts anderes bedeuten, als dieses: „Zwischen dem Gegenstande und der ihn perzipierenden Vorstellung liegt nichts in der Mitte“, oder auch: „Dem Auftreten eines Inhalts

Digitized by Google

in dem Gegenstande geht unvermittelt und parallel das Auftreten eines entsprechenden Inhalts in der Vorstellung". Sogar sich selber kann die Vorstellung nicht anders erkennen, als dadurch, daß sie sich verdoppelt, daß die erkennende Vorstellung von der erkannten verschieden ist und ihren Inhalt auf diese bezieht oder von dieser affirmiert, welche Affirmation nur zu oft unwahr ist, mit dem Wesen der erkannten Vorstellung nicht wirklich übereinstimmt, wie es uns ja die vielen unrichtigen Theorien, welche man über die Natur der Vorstellung selbst aufgestellt hat, schlagend beweisen.

Der Glaube aber, die der Vorstellung innewohnende Affirmation des Gegenstandes ist nicht etwas neben der Vorstellung Bestehendes oder ihr von außen Mitgeteiltes, sondern gerade das ursprüngliche Vorhandensein dieser Affirmation in ihr macht sie eben erst zu einer Vorstellung. Sonst würde sie bloß die Wiederholung oder das Abbild eines Gegenstandes, aber nicht die Vorstellung desselben sein. Es gibt daher kein anderes Prinzip oder Fundament der Gewißheit als die Kraft der den Vorstellungen selbst innewohnenden Affirmation. Nie kann unseren Vorstellungen der Glaube und dessen Gewißheit von außen, von den Gegenständen kommen.

Wenn nun aber auch der Glaube bloß in Vorstellungen möglich ist, so können wir doch eine Vorstellung haben, ohne im geringsten zu glauben, daß derselben irgendein Gegenstand in der Wirklichkeit entspreche. Ich denke mir wohl Chimären und Spukgeister, aber ein wirkliches Dasein schreibe ich denselben nicht zu. Hier wird die Affirmation des Gegenstandes, die seiner Vorstellung innewohnt, durch entgegengesetzte stärkere Affirmationen negiert und entkräftet, kann aber trotzdem durch dieselben nicht ganz vernichtet werden. Wenn ich eine Chimäre denke, so denke ich immer damit nicht eine bloße Vorstellung oder einen Gedanken, sondern einen realen Gegenstand. Die Reflexion lehrt mich zwar, daß kein solcher Gegenstand existiert, daß der Gedanke einer Chimäre eben ein bloßer Gedanke ist, ohne entsprechende Wirklichkeit; aber diese Reflexion ist nicht die Vorstellung der Chimäre selbst, sondern etwas sich auf diese Beziehendes. Wo die Wahrnehmung mit im Spiele ist, da wird dieser Unterschied noch merklicher. Ich kann z. B. durch die

Digitized by Google

Reflexion noch so sehr überzeugt sein, daß die Farbe nirgends anders, als in mir selber existiert; nichtsdestoweniger, sehe ich, wo ich nur immer eine Farbe sehe, sie als etwas außer mir Liegendes, als eine Eigenschaft äußerer Dinge. Hier vollzieht sich die Negation offenbar außerhalb der direkten Wahrnehmung der Farbe; diese Wahrnehmung behält selbst ihre Affirmation des Gegenstandes ungeschwächt fort. Wie es überhaupt kommen kann, daß die Vorstellung gar nicht existierende Gegenstände vorspiegelt und wie das Bewußtsein der Unwahrheit solcher Vorstellungen entstehen kann, davon werde ich weiter unten zu reden haben.

3. Unterschied der Vorstellung von der Empfindung.

In unserer Zeit hat die Lehre, welche alles Erkennen auf Empfindungen *(sensations)* zurückführt, einen neuen Aufschwung genommen, und es muß daher die schon früher so oft diskutierte Frage nach dem Unterschiede der Empfindung von der Vorstellung wieder aufs Tapet gebracht werden.

Psychologisch betrachtet, unterscheidet sich eine Empfindung von einer bloßen Vorstellung zuerst dadurch, daß sie lebhafter ist als diese. Wenn ich einen Gegenstand sehe, so ist das Gesichtsbild viel lebhafter, als wenn ich einen früher gesehenen Gegenstand mir im Gedächtnis wachrufe; wenn ich eine Melodie höre, so ist auch der Eindruck viel lebhafter, als wenn ich mich einer früher gehörten bloß erinnere, u. s. w. Ferner unterscheiden sich die Empfindungen von den Vorstellungen dadurch, daß die ersteren bei dem Wechsel der äußeren Gegenstände und bei meinen eigenen Bewegungen selbst wechseln, die letzteren dagegen nicht. Wenn ein roter Gegenstand vor meinen Augen steht, so kann ich nicht die Empfindung der gelben oder der grünen Farbe haben, und wenn die Stelle des roten Gegenstandes von einem blauen eingenommen wird, so wird im Einklang damit auch in mir die Empfindung des roten durch die des blauen verdrängt. Und da die Gegenstände in meinem Gesichtsfeld auch infolge meiner eigenen Bewegungen wechseln, so hängt der Wechsel meiner Empfindungen auch von meinen Bewegungen ab. Drehe ich z. B. meinen Kopf nach rechts, so erhalte ich

Digitized by Google

bestimmte Gesichtsempfindungen, wende ich ihn nach links, so verschwinden dieselben und es tauchen statt ihrer neue auf. Dagegen geht die Sukzession meiner Vorstellungen und Gedanken unabhängig von dem Wechsel der äußeren Gegenstände und von meinen eigenen Bewegungen vor sich. Gehend oder sitzend, im Zimmer oder in der freien Natur kann ich über dieselben Dinge nachdenken, kann dieselben Reihen von Gedanken in meinem Bewußtsein vorüberziehen lassen. Dies hängt mit dem physiologischen Unterschied der Empfindung von der Vorstellung zusammen, welcher darin besteht, daß die Empfindung äußere, oder genauer, außerhalb meines Leibes liegende Ursachen hat, die Vorstellung dagegen bloß innere, d. h. in meinem Gehirn selbst enthaltene.

Die Sensualisten behaupten nun, daß es keine anderen Unterschiede zwischen Empfindung und Vorstellung gibt, als die eben angeführten, daß beide nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach von einander verschieden sind, daß die Vorstellung nichts anderes, als eine im schwächeren Grade reproduzierte Empfindung selbst ist.

Über diese Ansicht ist zunächt zu bemerken, daß auch die aktuellen Empfindungen selbst durch alle Grade der Lebhaftigkeit vom Zero bis zum Unerträglichen gehen. Wie wäre darnach eine Unterscheidung des Empfundenen von dem bloß Gedachten möglich? Man wird sagen, daß die Empfindung bloß durch eine Einwirkung von außen, die Vorstellung dagegen auch ohne eine solche entstehe. Aber was hat hier die Verschiedenheit der Ursachen zu bedeuten, wenn man ausdrücklich behauptet, daß die durch dieselben hervorgebrachten Wirkungen (Empfindung und Vorstellung) dem Wesen nach gleich sind? Heißt das nicht einen Unterschied heimlich einschmuggeln wollen, den man öffentlich leugnet? Aber die nächsten Ursachen sowohl der Vorstellung wie der Empfindung sind noch obendrein dieselben, nämlich die physiologischen Vorgänge im Gehirn. Es muß also zwischen der Empfindung und der Vorstellung noch andere Unterschiede von weit radikalerer Natur als die oben angeführten geben.

Diese Frage ist von so hoher Bedeutung und Wichtigkeit für die ganze Philosophie, daß alle redlichen Freunde dieser

Digitized by Google

Wissenschaft streben sollten, sich darüber ins Klare zu setzen und zu verständigen. Daher möchte ich bitten, die folgenden Bemerkungen zu beachten und sich innerlich zu beantworten:

Sind diese zwei Arten von Tatsachen: „Es ist ein realer Inhalt vorhanden" und „Ich erkenne, daß dieser Inhalt da ist", oder: „Es sind zwei verschiedene Dinge vorhanden" und „Ich erkenne, daß und worin diese Dinge von einander unterschieden sind", oder: „Es sind mehrere Zustände oder Phänomena aufeinander gefolgt" und „Ich erkenne die Sukzession derselben" — sind also, frage ich, diese zwei Arten von Tatsachen einer und derselben Natur, einer und derselben Art oder nicht?

Ich glaube, jeder unbefangene Mensch wird ohne Zaudern zugeben, daß diese zwei Arten von Tatsachen von einander *toto genere* verschieden sind. Der mannigfaltigste reale Inhalt kann auf die mannigfaltigste Weise zusammengestellt werden, sich vermischen und meinetwegen sogar sich durchdringen oder miteinander verwachsen; aber keine Kombination bloß objektiver, physischer Vorgänge und Umstände kann das *Bewußtsein* erzeugen, daß etwas Reales da ist oder daß ein gegebener Inhalt Ähnliches und Unähnliches darbietet. Diese Affirmationen sind etwas *neben* dem objektiven Inhalte Bestehendes und von demselben Unterschiedenes, implizieren aber den Glauben, daß sie von dem objektiven Inhalte gelten, diesen betreffen, das Dasein und die Beschaffenheit desselben angeben. Eine solche, den Glauben ihrer objektiven Gültigkeit mitführende Affirmation über Gegenstände ist — ein *Urteil.* Ganz richtig sagt *Stuart Mill:* „Urteile sind (mit Ausnahme des Falls, wo der Geist selbst der behandelte Gegenstand ist) nicht Behauptungen bezüglich unserer Ideen von den Dingen, sondern Behauptungen bezüglich der Dinge selbst. Um zu glauben, daß Gold gelb ist, muß ich in der Tat die Idee von Gold und die Idee von Gelb haben und etwas auf diese Ideen bezügliches muß in meinem Geiste stattfinden, aber mein Glaube bezieht sich nicht auf diese Ideen, sondern auf die Dinge selbst" [1]).

[1]) *Mills System der Logik,* I., S. 105 [p. 97]. Die Zitate aus diesem Werke *Mills* werden nach der Übersetzung von *Schiel* (Braunschweig 1868) gemacht und daneben die entsprechenden Seiten des Originals nach der siebenten Auflage in Klammern gegeben.

Digitized by Google

Das fundamentale Versehen der Sensualisten und überhaupt der Empiristen besteht nun darin, daß sie den in den Vorstellungen vorhandenen Glauben, das Urteilen, das Affirmieren und Negieren für einen objektiven, gleichsam physischen Vorgang halten, welcher mit der bloßen Zusammenstellung eines verschiedenen realen Inhalts entweder eins sein oder aus demselben nach physischen Gesetzen folgen soll. Der scharfsinnige Denker, welcher in dem oben angeführten Zitat sich über das Urteil so richtig ausgesprochen hat, sagt z. B. über das Bewußtsein der Ähnlichkeit und der Sukzession folgendes: „Ähnlichkeit ist nichts anderes als unser Gefühl von Ähnlichkeit, Aufeinanderfolge nichts als Gefühl von Aufeinanderfolge" (*Log.* I., S. 85 [p. 75]). Das wollen wir aber näher betrachten.

Damit Dinge ähnlich sein können, müssen deren wenigstens zwei da sein, denn Ähnlichkeit ist Übereinstimmung in der Beschaffenheit mehrerer Dinge. Diese letzteren können dabei so weit wie möglich voneinander entfernt sein, ja an den entgegengesetzten Enden der Welt sich befinden, ohne daß dieses ihrer Ähnlichkeit irgend einen Abbruch täte. Dasjenige dagegen, welches die Ähnlichkeit zweier oder mehrerer Dinge erkennt, muß notwendig eins sein. Denn nur indem es die Dinge zusammen, mit ausdrücklicher Rücksicht aufeinander faßt, kann es die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben bemerken. Die Erkenntnis der Ähnlichkeit zweier Dinge kann also unmöglich in diesen Dingen selbst enthalten sein; sie ist eine Affirmation, welche sich zwar auf die ähnlichen Dinge *be*zieht, aber sich außerhalb derselben *voll*zieht oder zustande kommt. Noch offenbarer ist dieses bei der Sukzession, der Aufeinanderfolge der Dinge oder Zustände. Die Sukzession der Zustände ist natürlich nicht selbst etwas neben und außer diesen Bestehendes — darin hat *Mill* ganz recht — wohl aber ist es die Erkenntnis oder das Bewußtsein der Sukzession. Ich kann doch offenbar nicht wissen, daß ein Zustand *B* auf einen anderen *A* gefolgt ist, ohne diesen vergangenen Zustand *A* im Bewußtsein gegenwärtig zu haben, — das wird niemand bestreiten. Damit ich einsehe und erkenne, daß drei Zustände oder mehr aufeinandergefolgt sind, muß ich sie alle in einem Bewußtsein, zusammen, also zugleich haben, weil sie darin mit ausdrücklicher Beziehung aufeinander

Digitized by Google

zusammengefaßt werden. Wenn nun die an sich sukzessiven Zustände in ihrer Vorstellung zugleich sein müssen, so ist klar, daß die Vorstellung ihrer Sukzession etwas von ihrer Sukzession selbst Verschiedenes ist. Aber es liegt noch mehr darin. Um das Bewußtsein einer Aufeinanderfolge zu erhalten, muß ich die vergangenen Zustände nicht allein in meiner Vorstellung gegenwärtig haben, sondern dieselben noch obendrein gerade *als vergangene* erkennen. Es ist nun eine sehr verbreitete Ansicht, daß das Vergangene unmittelbar erkannt werden könne. *Kant* selbst hielt, wie man weiß, die Vorstellung der Zeit oder der Sukzession für eine unmittelbare Anschauung, oder sogar für die Form eines Sinnes, also für eine Art Empfindung. Es gibt aber keine andere Ansicht, welche gegen den gesunden Verstand mehr und offenbarer verstieße, als gerade diese. Denn das Vergangene unmittelbar als Vergangenes wahrnehmen heißt ja doch: das Nichtseiende unmittelbar als nichtseiend wahrnehmen, was gar keinen Sinn hat, da das Nichtseiende selbstverständlich kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Die Sukzession der inneren Zustände ist uns zwar mit diesen selbst unmittelbar gegeben, aber das Bewußtsein oder die Erkenntnis der Sukzession kann nichtsdestoweniger nur durch einen Schluß, nie durch unmittelbare Wahrnehmung erreicht werden, wie ich es im zweiten Teil dieses Werkes zeigen werde.

Es ist nicht zu leugnen, daß bei der Erinnerung an früher gehabte Eindrücke oder Empfindungen die Erkenntnis nicht eine einfache Wiederholung derselben, sondern eine Vorstellung ist, welche von allen bloßen Eindrücken oder Empfindungen dem Wesen nach verschieden ist, indem sie eben Affirmationen über frühere, vergangene, also offenbar außer ihr liegende Gegenstände enthält. Aber das gleiche ist auch bei der Wahrnehmung des Gegenwärtigen der Fall. Dies wird unzweifelhaft durch den Umstand bewiesen, daß wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen als eine Welt von Körpern im Raume wahrnehmen. Es ist, wie jedermann zugeben wird, ungereimt, zu sagen, daß eine Empfindung eine Meile lang sein könne; aber ebenso ungereimt ist es, zu sagen, daß eine Empfindung einen Zoll lang, dreieckig oder rund sein, eine rechte und eine linke Seite haben könne. Denn die räumliche Ausdehnung ist offenbar eine Eigen-

Digitized by Google

schaft nicht der Empfindungen in uns, sondern der Körper außer uns. Also können unsere Vorstellungen von räumlicher Ausdehnung, von den Größen, den Figuren, den Entfernungen der Körper usw., nicht eine bloße Reproduktion der Empfindungen und nicht von diesen irgendwie kopiert sein. In dem Kapitel des zweiten Teiles über die Raumvorstellung wird dies weiter gezeigt.

Sämtliche Empfindungen nun, welche man die *objektiven* nennen kann, weil wir in denselben nicht unsere eigenen Zustände erkennen, wie Farben, Töne, Temperatur usw., werden als etwas außer uns Liegendes erkannt, in den Raum nach außen projiziert, während sie in der Tat stets in uns bleiben und sind. Diese Projektion kann, wie schon genügend dargetan worden, nur in Vorstellungen zustande kommen. Der Inhalt der Empfindungen wird nicht wirklich aus uns herausgeworfen, sondern er spiegelt sich nur in der Vorstellung als ein äußerer ab. Zu diesem Behuf muß er aber in der Vorstellung selbst (ideell) vorhanden sein; denn von dem, was sich in unseren Vorstellungen nicht vorfindet, können wir auch nichts wissen.

4. Von der Erkenntnis innerer Zustände.

Was die objektiven Empfindungen (Farben, Töne usw.), welche stets als etwas dem Ich selbst Fremdes erkannt werden, betrifft, so wird nach den vorhergehenden Erörterungen hoffentlich niemand behaupten wollen, daß sie von ihrer Erkenntnis gar nicht unterschieden seien, daß Erkennendes und Erkanntes darin unmittelbar eins seien. Aber es bleibt noch die Frage übrig, ob auch unsere inneren Zustände, nämlich die Gefühle der Lust und Unlust, die Affektionen des Gemüts und die Willensregungen, welche doch das eigene Wesen des Subjekts ausmachen und äußeren Dingen nie beigelegt werden [1]), — ebenfalls nicht anders erkannt werden können, als in Vorstellungen, welche von ihnen selbst verschieden sind. Es scheint wirklich paradox zu klingen,

[1]) Das heißt, es können auch äußeren Dingen Gefühle von Lust und Unlust beigelegt werden, aber nicht *meine* Gefühle von Lust und Unlust, während ich meine eigenen Empfindungen der Farben und ähnliches selbst als Eigenschaften äußerer Dinge erkenne.

Digitized by Google

wenn man sagt, daß unsere inneren Zustände von uns selbst gar nicht gewußt werden können, also für uns gar nicht existieren, wenn wir nicht noch eine besondere Vorstellung von denselben besitzen. Daher haben auch mehrere Denker dieses entschieden geleugnet. *Brown,* die beiden *Mill, James* und *Stuart, Hamilton* und andere sind darin einig. So sagt *James Mill:*

„Ein Gefühl haben heißt, sich bewußt sein; und sich bewußt sein heißt, ein Gefühl haben. Sich eines Nadelstichs bewußt sein heißt einfach, diese Sensation haben. Und obgleich ich diese verschiedenen Benennungen für meine Sensation gebrauche, wenn ich sage: ich fühle den Stich der Nadel, ich fühle den Schmerz des Stiches, ich habe die Sensation eines Stiches, ich habe das Gefühl eines Stiches, ich bin mir eines Gefühls bewußt, — so ist doch das Ding, welches auf diese verschiedenen Weisen ausgedrückt wird, eins und dasselbe[1]).

Daß irgendein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntnis oder die Vorstellung seiner selbst sei oder daß eine Vorstellung unmittelbar auch ihr Gegenstand sei, diese vollkommene Einheit und Identität des Wissenden und des Gewußten nannte *Herbart* das „reine Ich" und hat den in dieser Annahme liegenden Widerspruch ausführlich nachgewiesen (in seiner *Psychologie als Wissenschaft usw.*, § 27). Allein es bedarf hier eigentlich keiner langen Auseinandersetzungen. Der Gedanke, daß ein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntnis dieses Gegenstandes sei, ist ebenso sinnleer, wie die Behauptung, daß ein Ochse unmittelbar ein Hund sei. Ein und derselbe Gegenstand kann nicht zweierlei zu gleicher Zeit sein[2]). Und außerdem würde es sich noch

[1]) *Analysis of the phenomena of the human mind* (London, 1869) I., p. 224. Doch haben *Bain* und *Stuart Mill* in ihren Anmerkungen zu diesem Werke zugegeben, daß die Empfindung und die Erkenntnis, die wir von derselben haben, zwei verschiedene Dinge seien. *Bain* sagt: „we may add to the mere fact of pleasure, the cognition of the state as a state of pleasure, and as a state belonging to us at the time ..... It is thus correct to draw a line between feeling and knowing that we feel" (*Eb.* I., 227). Und *Stuart Mill:* „There is a mental process, over and above the mere having of a feeling, to which the word Consciousness is sometimes, and it can hardly be said improperly, applied, viz. the reference of the feeling to our Self". (*Eb.* p. 230.)

[2]) *Th. Brown* glaubte umgekehrt, in der Unterscheidung des inneren Gefühls von der Erkenntnis desselben einen Widerspruch zu sehen: „To

Digitized by Google

fragen, warum denn nicht aller und jeder Gegenstand unmittelbar zugleich auch die Erkenntnis seiner selbst und mithin ein Ich ist? Doch es gibt noch greiflichere Gründe. Daß auch die Vorstellung der inneren Zustände etwas von diesen selbst Unterschiedenes ist, beweist erstens der Umstand, daß dieselben untereinander verglichen, ihre Verhältnisse und ihre Sukzessionen erkannt werden, was nachweisbar nicht in den fließenden inneren Zuständen selbst, sondern nur in einem Bewußtsein, welches dieselben fixiert, zugleich und zusammen erfaßt, zustandekommen kann. Noch entschiedener beweist dies die Tatsache, daß auch bei der Auffassung innerer Zustände Unwahrheit und Schein möglich ist, und in einigen Hinsichten sogar regelmäßig eintritt. Ein Beispiel davon liefert die Lokalisation unserer Gefühle. Ich glaube oder scheine einen Schmerz im Fuße, oder im Zahne, oder in der Spitze des Fingers zu fühlen. Niemand wird meinen Schmerz als etwas wirklich außer mir Liegendes oder auch nur als etwas mir Fremdes betrachten. Die Ursache desselben kann wohl eine äußere und fremde sein, aber das Gefühl selbst ist das Eigenste und Innerste, was wir überhaupt in uns antreffen können. Wenn also der gefühlte Schmerz nicht selbst außer mir liegt, was bedeutet es, daß er mir im Zahne oder im Fuße zu liegen scheint? Er wird nur so vorgestellt[1]). Aber wenn der Schmerz selbst und die Vorstellung desselben unmittelbar eins ist, dann gibt es ja keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, als was er vorgestellt wird. Doch ich werde nicht ausführlich wiederholen, was ich über die Möglichkeit der Unwahrheit gesagt habe. Unwahrheit gibt es nur da, wo die Vorstellung mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmt, also notwendig von diesem verschieden ist. Es ist aber Tatsache, daß

suppose the mind to exist in two different states, in the same moment, is a manifest absurdity", sagt er, und es würde in der Tat eine offenbare Absurdität implizieren, wenn „mind", wie *Brown* es nimmt, eine einfache Seelensubstanz wäre. Aber die Annahme einer solchen kann überhaupt mit den Tatsachen des Bewußtseins nicht und am allerwenigsten mit der Voraussetzung der Identität des Wissenden und des Gewußten in Einklang gebracht werden. Ausführlicher wird dies in dem Kapitel des 2. Teiles „Von der Natur und der Einheit des Ich" nachgewiesen.

[1]) Amputierte glauben oft einen Schmerz in dem fehlenden Gliede zu fühlen.

Digitized by Google

die Erkenntnis unserer selbst und unserer inneren Zustände in jeder Hinsicht dem Irrtum ebenso sehr unterworfen ist, wie jede andere Erkenntnis, oder noch mehr. Von jeher erscholl dem Menschen der Ruf „Erkenne dich selbst", ohne daß er je erfüllt wäre, und es gibt dennoch Denker, welche ernstlich glauben, daß in uns Erkenntnis und Gegenstand unmittelbar eins seien. Wo gibt es denn mehr Meinungsverschiedenheit, mehr Schwanken und Unklarheit als gerade in der Psychologie, der Wissenschaft, in welcher die Erkenntnis und ihr Objekt ganz und gar ununterscheidbar sein sollen? Alle anderen Wissenschaften sind ja mündig geworden, während diese noch immer in den Windeln liegt. Würde wohl sonst noch Gelegenheit da sein, über die fundamentalsten Punkte im Wesen des Ich zu streiten?

Das Merkwürdigste an der Sache ist, daß die Denker *Hamilton, Stuart Mill* und andere, welche behaupten, daß Erkennendes und Erkanntes im Ich unmittelbar und ununterscheidbar eins seien, zugleich mit großer Entschiedenheit die Lehre von der *Relativität alles Wissens* festhalten, ja dieselbe für die Hauptlehre der Philosophie erklären. Wo aber das Wissen und der Gegenstand des Wissens unmittelbar eins sind, da kann es ja gar keine Relation beider, mithin auch keine Relativität des Wissens geben. Das Wissen des Ich von sich selber und das Dasein des Ich überhaupt würde nach dieser Voraussetzung kein relatives, sondern ein absolutes sein. Denn zu einer Relation gehören doch notwendig wenigstens zwei Dinge, zwischen denen dieselbe stattfindet.

5. Resumierung der vorhergehenden Betrachtungen.

Unter einer *Empfindung* versteht man einen im Bewußtsein vorhandenen Inhalt, welcher keine innere Beziehung auf Dinge außerhalb des Bewußtseins, keine Affirmation über dergleichen Dinge enthält. Solcherart ist die pure Empfindung einer Farbe, eines Tons, eines Geschmacks, eines Geruchs u. dgl. Unter einer *Vorstellung* dagegen versteht man einen im Bewußtsein vorhandenen Inhalt, welcher die Affirmation von Dingen außer sich, nämlich den Glauben an das objektive Dasein oder Gewesensein des in ihm Vorgestellten enthält. Solcherart ist die Vor-

Digitized by Google

stellung der Farbe als einer Eigenschaft gesehener Dinge, die Erinnerung an unsere eigenen vergangenen Erlebnisse und ähnliches. Es fragt sich nun, ob die Empfindung unter irgendwelchen Umständen zur Vorstellung werden kann, d. h. ob ein Gegenstand, der ursprünglich seinem eigenen Wesen nach keine Affirmation über andere Gegenstände, keinen Glauben an deren Dasein enthält, durch irgendwelche äußere Einwirkung dahin gebracht werden kann, diesen Glauben in sich zu erzeugen? Die Anhänger des Apriori sagen, daß dieses unmöglich ist, daß der den Vorstellungen innewohnende Glaube an Gegenstände etwas schlechthin Ursprüngliches und Eigenartiges ist, was kein Analogon in der ganzen Welt der Gegenstände findet und auch keinen Grund in derselben haben kann. Die Empiristen behaupten das Gegenteil. Es liegt also den Empiristen ob, zu zeigen, wie Glaube und Unglaube und überhaupt alle intellektuellen und logischen Funktionen aus nichterkennenden, physischen, objektiven Vorgängen und Elementen entstehen. Kein Empirist hat aber auch nur den Versuch gemacht, dies wirklich zu zeigen; sie behaupten stets, daß die Vorstellung etwas Abgeleitetes sei, bleiben aber den Beweis davon immer schuldig. Die eigentümliche Beziehung auf Gegenstände, welche das unterscheidende Wesen der Vorstellung ausmacht, setzen sie *implizite* voraus, während sie sie ostensibel leugnen. *Hume* hat einen schwachen Anlauf genommen, den *Glauben* als die Folge der Assoziation der Vorstellungen darzustellen[1]), mußte aber denselben zu diesem Behufe für ein mehr als gewöhnlich „lebhaftes Gefühl" erklären, was so viel heißt, als die Sache gänzlich verfehlen, was auch *Hume* selbst nicht ganz verborgen blieb. Der Glaube ist ja offenbar gar kein Gefühl, da er sich auf abwesende, ja gar nicht existierende — vergangene oder zukünftige — Gefühle und Gegenstände beziehen kann. Bei zwei Empiristen, *Herbart* und *H. Spencer* findet man wenigstens die Absicht, die Erkenntnis selbst zu erklären; aber beide zeigen, daß sie auch nicht das leiseste Bewußtsein davon haben, um was es sich eigentlich handelt. *Herbart* glaubte genug getan zu haben, wenn er in

[1]) Und zwar, wohlgemerkt, nur den Glauben an einen *Zusammenhang* der Objekte untereinander, nicht den Glauben an deren *Dasein* selbst, welchen *Hume* für unerklärlich hielt. Allein gerade auf diesen letzteren kommt es an.

Digitized by Google

den inneren Zuständen des Subjekts eine gewisse Abbildung, wenn nicht der Qualitäten, so doch wenigstens der Verhältnisse der vorausgesetzten äußeren „realen Wesen" nachwiese[1]). Und ebenso glaubt *H. Spencer*, daß das Wissen erklärt sei, wenn man eine Korrespondenz zwischen den Vorgängen in der äußeren Welt und den Vorgängen im Bewußtsein zeigt[2]). Allein wenn auch eine solche Korrespondenz ohne alle apriorischen Bedingungen möglich wäre, was, wie später gezeigt wird, nicht der Fall ist, so wäre dadurch das Wissen, die Erkenntnis, das Wesen der Vorstellung noch gar nicht begründet und begreiflich gemacht. Eine Korrespondenz besteht allemal zwischen der Ursache und ihrer Wirkung, wenn auf alle Veränderungen der Ursache nach einem beständigen Gesetze entsprechende Veränderungen der Wirkung folgen und kein störender Einfluß dazwischentritt[3]). Die Wirkung kann sogar in gewisser Hinsicht eine genaue Abbildung der Ursache sein, wie das Bild im Spiegel oder ein photographisches Bild. Nichtsdestoweniger hat sie keine Spur von einer Vorstellung in sich. Die gewöhnliche Wirkung *perzipiert* nicht ihre Ursache, das photographische Bild *glaubt* nicht an das Dasein seines Originals. Die Empiristen müssen zeigen, wie es kommt, daß einige Wirkungen ihre Ursachen *vorstellen*, während andere es nicht tun. Sie müssen zeigen, durch welche Einwirkung und Bearbeitung ein Gegenstand oder ein objektiver Vorgang — es sei eine Empfindung oder etwas anderes — dahin gebracht werden kann, daß er das Dasein anderer Gegenstände außer sich affirmiert oder negiert, vergleicht, urteilt und Schlüsse zieht. Was der logischen Affirmation in der Wirklichkeit entspricht, ist das bloße Dasein von Gegenständen und Verhältnissen; was der logischen Negation

[1]) Man vergleiche das Kapitel „Von der Möglichkeit des Wissens" in dem 2. Bande seiner *Allg. Metaphysik*, 1825.

[2]) Man vergleiche seine *Principles of Psychology*, 2. ed., vol. I., parts III. und IV., betitelt „General Synthesis" und „Special Synthesis".

[3]) Am besten veranschaulichen dieses Verhältnis die Apparate, welche die Variationen der Temperatur, des barometrischen Luftdrucks und ähnliche selbst registrieren. Alle Variationen der Ursache werden hier von entsprechenden Veränderungen der Wirkung begleitet, welche letzteren aber unverwischbar fixiert werden und auf diese Weise die Konstatierung der ersteren auch nach ihrem Verlaufe möglich machen.

Digitized by Google

in der Wirklichkeit entspricht, ist das bloße Nichtsein, die Abwesenheit von Gegenständen und Verhältnissen. Man muß nun zeigen, wie das bloße Dasein eines Gegenstandes sich zur Bejahung anderer Gegenstände, zum Glauben an das Dasein dieser Gegenstände steigern kann. Ja, man muß den noch verzweifelteren Versuch machen, zu zeigen, wie Dasein eines Inhalts im Subjekt zur *Negation* von Gegenständen, zum Bewußtsein, daß etwas *nicht* existiert, verwendet werden kann, wie z. B. ein Gegenwärtiges zum Bewußtsein eines Vergangenen als solchen sich umwandeln kann.

Bei der geringsten Reflexion wird jedem einigermaßen denkenden und nicht voreingenommenen Menschen die vollständige Unmöglichkeit klar, die logischen Funktionen und Eigenschaften der Vorstellung aus objektiven physischen [1]) Vorgängen abzuleiten, von welchen sie dem ganzen Wesen nach verschieden sind. Nur ist gerade in diesem Punkte die Voreingenommenheit bei manchen ganz unüberwindlich und man sieht das Resultat davon. Es kann in der Tat keinen größeren Kontrast geben, als den zwischen der ängstlichen Genauigkeit und Sorgfalt, mit welcher die Tatsachen der äußeren Erfahrung untersucht werden und deren wahre Natur konstatiert wird, und der Sorglosigkeit, die bei der Untersuchung der Tatsachen der inneren Erfahrung herrscht, und infolge deren die Natur eines für die gesamte philosophische Betrachtung so höchst wichtigen Datums, wie die Vorstellung, noch nicht festgestellt ist. Weil die Anhänger des Apriori sich alle möglichen Erfindungen erlaubt, weil sie die ganze Welt aus ihren Voraussetzungen deduziert haben, will man jetzt von dem Vorhandensein apriorischer Elemente der Erkenntnis überhaupt nichts wissen. Es ist nun einmal ein Gesetz des menschlichen Geistes, von einem Extrem immer zum anderen entgegengesetzten getrieben zu werden. Aber, wie die Franzosen sagen, *les extrêmes se*

[1]) Ich bemerke hier ausdrücklich, daß ich das Wort „physisch" nicht als gleichbedeutend mit „materiell" gebrauche, sondern um alles Objektive überhaupt zu bezeichnen, im Gegensatze zum *Logischen,* welches nur in den Tatsachen und den Eigenschaften des Vorstellens Platz hat. Daher nenne ich die Empfindungen physische Vorgänge oder Gegenstände, und die Gesetze derselben physische Gesetze, weil sie von anderen physischen Gesetzen nicht verschieden sind.

Digitized by Google

touchent, und so sehen wir denn, daß die Empiristen, welche vor den leeren Deuteleien der Metaphysiker so große Scheu haben, bei der Erklärung der meisten Tatsachen des Bewußtseins selbst in leere Deuteleien verfallen. Die in der Philosophie leider so oft angewandte traurige Kunst, aus nichts etwas zu machen, wird von den Empiristen am wackersten ausgeübt, wie wir es hier des öfteren sehen werden.

Von wirklichem Denken kann nicht die Rede sein, wenn man nicht an dem Grundsatze festhält: Was in einem Dinge nicht liegt, das kann aus demselben nicht gezogen werden. Diesem Grundsatze gemäß darf man zwei Gegenstände oder Fakta, welche ein ganz verschiedenes, disparates Wesen haben, nicht auseinander ableiten. Ein solcher radikaler Unterschied besteht nun zwischen der Beschaffenheit realer Gegenstände und den Glauben an Gegenstände. Die Gegenstände und der Glaube an dieselben, anders gesagt, das Physische und das Logische sind zwei Seiten der Wirklichkeit von durchaus verschiedener, disparater, heterogener Natur und können darum nicht aufeinander reduziert oder auseinander abgeleitet werden. Wie der bloße Glaube an Gegenstände keine wirklichen Gegenstände hervorzubringen vermag, so kann andererseits ebensowenig das bloße Dasein und die Beschaffenheit realer Gegenstände den Glauben an dieselben erzeugen. Der Glaube ist also ein durchaus ursprüngliches Faktum, d. h. dasjenige in uns, was an Gegenstände glaubt oder solche affirmiert, hat diese Funktion von Anfang an geübt, dieselbe nicht erst im Laufe der Zeit erworben. Dasjenige dagegen, was nicht in seiner Natur selbst den Glauben enthält, kann diesen nie erzeugen. Denn was in einem Dinge nicht liegt, das kann aus demselben auch nicht gezogen werden.

Die Wissenschaft ist in erster Linie Konstatierung der Tatsachen. Als Tatsache haben wir nun folgendes konstatiert:

1. Die Vorstellung enthält eine wesentliche Beziehung auf Gegenstände, eine Beziehung ganz eigentümlicher Art, wie sie sonst nirgends vorkommt. Die Vorstellung trägt nämlich ihren Gegenstand selbst in sich, aber nur ideell, d. h. sie enthält nicht allein eine Wiederholung der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern auch den Glauben an dessen reales Dasein, die Affirmation desselben außer sich.

Digitized by Google

2. Trotzdem daß sie den Gegenstand genau reproduzieren kann, ist doch die Vorstellung weit davon entfernt, eine bloße Abbildung desselben zu sein, sondern bleibt vielmehr an sich von allen seinen Eigenschaften unberührt, partizipiert in keiner Weise an diesen. So ist, wie schon früher gezeigt worden, die Vorstellung des Sukzessiven nicht selbst sukzessiv, die des Viereckigen und räumlich Ausgedehnten selbst nicht viereckig und nicht ausgedehnt, die Vorstellung des Schmerzes ist selbst nicht schmerzhaft, die der Sünde nicht sündhaft usw.

3. Die Vorstellung und der ihr eigene Glaube sind in ihrem eigentümlichen Wesen ein ursprüngliches Faktum, wie die Farbe und der Ton. Die Eigenschaften der Vorstellung können aus keinen gegebenen Eigenschaften und Verhältnissen existierender und uns bekannter Gegenstände abgeleitet werden. denn dieselben sind eben nicht objektiver, gegenständlicher Natur. Dieses bedeutet *Leibnizens* Zusatz *Nisi intellectus ipse* zu dem bekannten Diktum *Nihil in intellectu, quod non in sensu.* Dieser Zusatz besagt, daß der Intellekt (die Vorstellung) zwar keinen anderen Inhalt haben kann, als den seiner unmittelbaren Objekte, d. h. der Empfindungen, daß aber in demselben dieser Inhalt auf eine ganz eigentümliche Art und Weise existiert, welche aus keiner Einwirkung oder Zusammensetzung der Empfindungen entstehen kann[1]).

---

[1]) Vollständig wird man jedoch die Natur der Vorstellung erst dann begreifen, wenn man die Rolle derselben in der Welt der Erfahrung kennt. Wie wir gesehen haben, wird die Natur der Vorstellung hauptsächlich deshalb verkannt, weil man nicht begreift, warum ein und derselbe uns gegebene Inhalt doppelt vorhanden sein müßte, nämlich einmal als Gefühl oder Empfindung und dann noch einmal als Vorstellung von diesem Gefühl oder dieser Empfindung. Nur die Tatsache des Irrtums, der Unwahrheit, d. h. der Nichtübereinstimmung zwischen Gefühlen und Empfindungen und ihren Vorstellungen konnte uns von der Wirklichkeit dieses Doppeldaseins überzeugen. Wie nun aber, wenn es sich zeigen sollte, daß die Vorstellungen gerade zum Behuf der Unwahrheit da sind, zum Behuf eines naturnotwendigen Scheins, ohne welchen das Dasein der empirischen Welt selbst nicht möglich ist und welcher daher unsere gesamte Erfahrung bedingt? Dies ist aber Tatsache und wird im Verlaufe des vorliegenden Werkes ausführlich nachgewiesen werden. Damit soll jedoch nicht etwa gesagt werden, daß es zur Natur der Vorstellung selbst gehöre, unwahr zu sein. Ganz im Gegenteil gehört es vielmehr zur Natur der Vorstellung als solcher wahr zu sein, d. h. ihren

Digitized by Google

6. Von dem erkennenden Subjekte.

Bis jetzt habe ich die Vorstellung, um die Betrachtung nicht zu verwickeln, stets als etwas Einzelnes aufgeführt, welches nur zu einem Gegenstande in Beziehung steht. Es bleibt noch zu untersuchen übrig, ob eine Vorstellung wirklich vereinzelt stehen kann, oder ob sie nicht vielmehr Moment eines Anderen, Allgemeineren ist. In manchen Fällen ist das letztere ganz klar. Es kann zwei Vorstellungen von zwei Stühlen geben; wenn aber die Stühle miteinander verglichen werden sollen, so müssen sie notwendig in einer Vorstellung zusammengefaßt werden. Die Stühle selbst werden freilich nicht zusammengefaßt, denn sie bleiben ja außer der Vorstellung und von dieser unberührt. Und nicht einmal die Eindrücke, welche von den Stühlen herrühren, werden zusammengefaßt; denn diese können nur nacheinander, nie zugleich sich dem Bewußtsein oder der Vorstellung darbieten. Nur die Vorstellung selbst kann, infolge der Reproduktionsfähigkeit ihres Inhalts, sich Verschiedenes zugleich gegenwärtig halten. In der Vorstellung kann also ein verschiedener Inhalt verglichen werden. Aber sie ist dann eben nur *eine* Vorstellung oder ein Bewußtsein, der betreffende Inhalt mag so mannigfach sein, wie er will, und auf noch so viele Gegenstände bezogen werden. Ebensowenig kann eine einzelne Vorstellung Schlußfolgerungen vollziehen. Denn in einer Schlußfolgerung geht entweder eine Affirmation aus anderen hervor, oder sie wird durch andere negiert oder eingeschränkt. Dieses muß offenbar in einem Etwas stattfinden, in welchem verschiedene Affirmationen verglichen und abgewogen werden können. Und wenn wir auch sagten, daß eine einzelne Vorstellung Affirmationen, Urteile über einen Gegenstand impliziert oder enthält, so ist doch tatsächlich auch dieser Gegenstand stets ein sehr mannigfaltiges Ding (wie ein

---

Gegenstand, wie er ist, vorzustellen, weshalb die eigenen logischen Gesetze der Vorstellung (des Denkens) die Prinzipien der Wahrheit sind. Aber aus der Notwendigkeit des Scheins oder der Täuschung wird man am besten ersehen, warum es überhaupt Vorstellungen gibt und warum es zur Natur der Vorstellung gehört, sich auf diese (oben angegebene) eigentümliche Weise auf einen außer ihr liegenden und von ihr verschiedenen Gegenstand zu beziehen.

Digitized by Google

Stuhl, ein Haus, ein Mensch usw.), in dessen Erkenntnis also notwendig mehrere Affirmationen verglichen und verbunden sind. Es gibt in der Tat gar kein Inhaltselement im Erkennen, welches nicht mit anderen Elementen verbunden wäre. Daraus folgt, daß es einzelne Vorstellungen eigentlich gar nicht gibt, sondern nur einen *einzelnen* (individuellen) *Inhalt* derselben, und daß die Vorstellungen sich nur durch ihren Inhalt von einander unterscheiden und einen Anschein der Individualität erhalten. Das eigentlich Vorstellende, Vergleichende, Urteilende und Schlußfolgernde ist also notwendig eine Einheit, welche einen mannigfaltigen Inhalt in sich faßt und alle Operationen, welche wir bei der Vorstellung konstatierten, an demselben vollführt. Diese Einheit nennt man das erkennende und denkende *Subjekt*.

Eine unmittelbar gewisse Tatsache ist das zweifache Bewußtsein seiner selbst und der äußeren Welt. Wir glauben uns selber und andere außer uns existierende Dinge zu erkennen; wir unterscheiden in dem gegebenen Inhalte einen uns eigenen und einen fremden Teil, welche als das Innere und das Äußere einander gegenüberstehen. Gerade an dieser Tatsache stellt sich die Einheit des Subjekts am klarsten heraus. Eigenes und Fremdes, ebenso wie Inneres und Äußeres, sind nämlich bloße Relationsbegriffe, welche eine gewisse Beziehung auf eine gemeinsame Einheit ausdrücken. Zwei Dinge können sich nicht unmittelbar, an sich wie Eigenes und Fremdes oder wie Inneres und Äußeres voneinander unterscheiden, sondern nur in Rücksicht auf ein drittes Ding, welchem eben das eine eigen, das andere fremd, das eine innerlich, das andere äußerlich ist. Auch wissen wir, daß die Erkenntnis oder das Bewußtsein des Unterschiedes zweier Dinge etwas von diesen Dingen selbst Verschiedenes ist. Hier ist nun offenbar der Fall, daß eben das Bewußtsein oder das Subjekt, welches Eigenes und Fremdes oder Inneres und Äußeres an dem Gegebenen unterscheidet, auch selbst den Beziehungspunkt für diese Unterscheidung abgibt. Wenn ich in dem gegebenen Inhalte etwas als mir eigen erkenne, so beziehe ich (der Erkennende) es offenbar auf mich selber, und ebenso wenn ich etwas als mir fremd erkenne, denn dann negiere ich es eben von mir selber. Es werden von uns bekanntlich die Gefühle der Lust und Unlust als uns eigene und

Digitized by Google

innere Zustände erkannt, dagegen die objektiven Empfindungen (wie Farben, Töne usw.) als etwas uns Fremdes und Äußeres. Gäbe es ein erkennendes Subjekt, welches umgekehrt die objektiven Empfindungen als sich eigen, die Gefühle dagegen als sich fremd erkennen müßte, so würden bei diesem Subjekte Farben und ähnliche Dinge für das Innere, Lust und Unlust für das Äußere gelten. Da nun aber alles, was wir erkennen, entweder als etwas Inneres oder als etwas Äußeres erkannt wird, so ist das erkennende Subjekt in uns die gemeinsame und stets dieselbe Einheit, welche nicht nur das gegenwärtig Vorhandene, so verschieden und vielfach es auch sei, sondern mit demselben auch das Vergangene und das Zukünftige im Bewußtsein vereinigt. Es ist möglich, daß wir uns von dieser Einheit, wie von der Einheit des Ich überhaupt, nie einen genügenden Begriff werden machen können; aber wir dürfen deshalb diese Einheit nicht leugnen.

Die Vorstellungen sind also nicht gleich geistigen oder psychischen Atomen, die sich unmittelbar bekämpfen und zusammensetzen, sondern sie sind *Akte* des erkennenden Subjekts. Unter Aktivität oder Spontaneität versteht man den ursächlichen Anteil einer Einheit an einem vielfachen Geschehen; ein solcher ist nun in den Urteilen, den Schlüssen und allen Gestaltungen des Vorstellens und Erkennens nachweisbar. Man muß folglich begreifen, daß die Gesetze des vorstellenden und erkennenden *Subjekts* selbst von den Gesetzen des *Inhalts,* welcher im Subjekte vorkommt, *verschieden* sind.

Welcher Inhalt in unserer Wahrnehmung auftritt, das hängt von physischen Ursachen ab. Denn wahrnehmen können wir nur das, was unseren Sinnen gegeben ist. Auch die Wirkung unseres Willens, an diese oder jene nicht gegenwärtige, also in dem Augenblick nicht wahrgenommene Gegenstände zu denken, wird durch physische Gesetze vermittelt. Die Intensität der Eindrücke, die Assoziation der Vorstellungen, die Stärke des Gedächtnisses, die Richtung des Interesses, das sind die Einflüsse, die darüber entscheiden, welche Vorstellungen zu jeder Zeit das Feld unseres Bewußtseins behaupten oder einnehmen. Darauf könnte man in der Tat eine „Mechanik der Vorstellungen" gründen, welche sich jedoch schwerlich, wie *Herbart* geglaubt

Digitized by Google

hat, mathematisch wird behandeln lassen. Dagegen was wir auf Grund des vorhandenen Inhalts der Vorstellungen von den vorgestellten Gegenständen *glauben*, das ist kein physischer Vorgang und kein Ergebnis physischer Ursachen, muß vielmehr von allen solchen unberührt und unabhängig bleiben, wenn unser Glaube wahr sein soll. Darum sind auch die Gesetze, nach welchen unser Glaube, unsere Überzeugung gebildet werden soll, nicht physischer, sondern ganz anderer Natur.

Sobald wir einsehen, daß es zu dem Wesen des Subjekts gehört, den in ihm vorkommenden Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, nach der Beschaffenheit desselben über das Dasein und die Natur der Gegenstände Urteile, nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch Schlüsse, zu bilden, — wird es klar, daß die Gesetze des erkennenden Subjekts selbst eine notwendige Beziehung auf die Gegenstände und deren Auffassung implizieren, daß dieselben eben nichts anderes sein können, als *allgemeine Prinzipien von Affirmationen über Gegenstände,* d. h. eine innere Notwendigkeit, *etwas von Gegenständen zu glauben.* Solcher Art Gesetze nennt man *logische Gesetze* und dieselben sind von den objektiven, physischen Gesetzen, zu welchen auch die Gesetze der Assoziation gehören, dem innersten Wesen nach verschieden. Um diesen Unterschied klarer zu machen, müssen wir sehen, was die Assoziation allein zu leisten vermag.

Es gibt bekanntlich zwei Grundgesetze der Assoziation: 1. Nach der *Ähnlichkeit* des vorgestellten Inhalts und 2. nach dem *öfteren Zusammenvorkommen* (was die Engländer *Contiguity* nennen) desselben. Die mir gegenwärtigen Vorstellungen haben die Tendenz, frühere ihnen ähnliche ins Gedächtnis zu rufen, d. h. dem Bewußtsein ebenfalls gegenwärtig zu machen. Alles Wiedererkennen, alle Erinnerung und Vergleichung des Früheren mit dem Gegenwärtigen wäre offenbar ohne dieses Gesetz der Reproduktion nicht möglich. Aber auch ein unähnlicher Inhalt verbindet sich infolge seines öfteren Beisammenseins im Bewußtsein auf eine Weise, daß die Vorstellung des Einen auch die Vorstellung des Anderen nach sich zieht. Beispiele davon bietet uns das Leben in jedem Augenblicke. Wenn ich einen Gegenstand, z. B. ein Pferd oder einen Hund sehe, so ist mir dabei unmittelbar nichts als Gesichtseindrücke gegeben. Zu diesen

Digitized by Google

gesellt sich aber sogleich die Vorstellung von den anderen Eigenschaften des Pferdes oder des Hundes, welche ich aus früheren Erfahrungen kennen gelernt habe und deren Vorstellung mit dem Gesichtsbilde dieser Tiere in meinem Bewußtsein unzertrennlich verwachsen ist. Es fragt sich nun, ob die Assoziation des reproduzierten Inhalts allein, ohne Beteiligung anderer Faktoren und Bedingungen, Urteile und Schlüsse zustande bringen kann?

Nehmen wir das einfachste Beispiel eines Urteils und eines Schlusses. Wenn ich erkenne und behaupte, daß zwei Dinge, *A* und *B*, miteinander verbunden sind, so ist dieses ein Urteil. Wenn mir aber bloß das eine der beiden Dinge, *A*, gegeben ist und ich infolge jener Erkenntnis behaupte, daß auch das andere Ding, *B*, gegenwärtig sei, so ist dieses ein Schluß. Was leistet nun die Assoziation dabei? Ihre ganze Verrichtung besteht offenbar einzig und allein darin, daß das Erscheinen des Inhalts *A* in mir, in meinem Bewußtsein auch das Erscheinen von *B* nach sich zieht oder zur Folge hat. Daß dieses kein Urteil und kein Schluß ist, sieht jedermann. Die Assoziation ist eben ein rein objektives Kausalgesetz, dem Wesen nach ganz ähnlich den anderen Kausalgesetzen, welche in der Natur vorkommen. Sobald aber das Vermögen des Subjekts hinzukommt, seinen Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, führt die Assoziation notwendig zu Urteilen und Schlüssen. Denn das Erscheinen eines Inhalts in meinem Bewußtsein ist dann eben mit der *Affirmation* oder dem *Glauben* verbunden, daß ein entsprechender Gegenstand in Wirklichkeit existiere. Erst dadurch wird die Verbindung, die Assoziation der Vorstellungen von *A* und *B* in meinem Bewußtsein zu einem Erkenntnisgrunde, nach welchem ich aus dem Vorhandensein des Dinges *A* auch das Vorhandensein des Dinges *B* folgere. Die Beziehung des Inhalts auf Objekte ist also allein der Grund der Möglichkeit von Urteilen und Schlüssen. Aber gerade diese Beziehung konnte niemals durch Assoziation entstehen. Denn damit zwischen zwei Dingen eine Verbindung durch Assoziation zustande komme, müssen eben beide zusammen dem Bewußtsein gegeben sein oder in demselben vorkommen. Aber der Gegenstand, das Objekt der Erkenntnis kann nie selbst in dem Bewußtsein, in der Vorstellung angetroffen werden, mithin auch keine Assoziation mit dem Inhalte derselben

Digitized by Google

eingehen. Will man indessen behaupten, daß der Gegenstand der Erkenntnis von dieser selbst gar nicht verschieden sei, wohlan, dann kann von einem Gegenstande der Erkenntnis überhaupt nicht mehr die Rede sein, also auch nicht von Urteilen und Schlüssen, da diese eben ein Hinausgehen der Vorstellung oder des Subjekts über sich selber bedeuten. Dann würde es im Bewußtsein nur einen verschiedenartigen Inhalt geben, dessen Verschwinden und Wiedererscheinen nach physischen Gesetzen erfolgte, weiter aber nichts. Das Urteilen und das Schließen sind also nicht Funktionen des vorgestellten Inhalts, sondern Akte des vorstellenden Subjekts, so wie Glaube und Unglaube nicht ein physischer, dem vorgestellten Inhalt selbst inhärierender Zustand, sondern ein Zustand des vorstellenden Subjekts ist.

Wenn man die Theorien betrachtet, welche die Sensualisten über die Tatsachen der Erkenntnis aufgestellt haben, dann zeigt es sich auch gleich, daß dieselben stets *implizite* das voraussetzen, was sie ostensibel leugnen, nämlich die ursprüngliche Beziehung des erkennenden Subjekts auf Gegenstände, eben die Fähigkeit, Gegenstände zu erkennen, welche in keinem realen Inhalte, sei er in mir oder außer mir, liegen und auch nicht nach bloß physischen Gesetzen, wie diejenigen der Assoziation, erfolgen kann. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, dieses näher nachzuweisen; jetzt soll bloß die Einsicht eingeprägt werden, daß die Gesetze der Assoziation unmittelbar bloß Gesetze des vorgestellten Inhalts allein sind und nur mittelbar auch zu denen des erkennenden Subjekts werden können. Die eigenen Gesetze des erkennenden Subjekts sind ganz anderer Art, denn sie beziehen sich auf die Auffassung von Gegenständen, welche außer der Vorstellung liegen; sie sind ursprüngliche Normen der Erkenntnis, Prinzipien von Affirmationen, logischer, nicht physischer Natur[1]).

[1]) Ein physisches Gesetz ist eine unveränderliche Art und Weise des Zugleichseins oder der Aufeinanderfolge von Erscheinungen oder realen Vorgängen. Ein logisches Gesetz dagegen ist die innere Disposition, etwas von Gegenständen zu glauben. Die physischen Gesetze beherrschen die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Ordnung der Zeit, die logischen Gesetze beherrschen die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Ordnung des Begründens. Man sieht klar, daß beide durchaus verschiedener Natur sind.

Digitized by Google

Die in der eignen Natur des Subjekts liegenden Erkenntniselemente, -gesetze oder -bedingungen pflegt man nun seit *Kant* Elemente und Bedingungen *a priori* zu nennen, im Gegensatze zu allem dem, was dem Subjekte selbst nicht eigen, in seiner Natur nicht ursprünglich gelegen oder aus dieser ableitbar, sondern in das Subjekt von außen gekommen, bewirkt oder irgendwie von demselben im Laufe seines Lebens erworben wird. Diese letzteren Erkenntniselemente nennt man *a posteriori* oder *empirisch*. Dazu gehört erstens der sämtliche *Inhalt* der Erkenntnis, da es eben in der Natur des erkennenden Subjekts liegt, keinen eigenen Inhalt zu haben. Empirisch sind ebenfalls die Gesetze des Zusammenhangs der Empfindungen, die Gesetze, nach welchen in der objektiven Welt gerade diese bestimmte Wirkung aus dieser bestimmten Ursache folgt und gerade dieser bestimmte Komplex zugleichseiender Eindrücke das Wesen eines Dinges (einer Münze, eines Baumes, eines Tisches usw.) offenbart — kurz, die objektiven Gleichförmigkeiten in den Sukzessionen und dem Zugleichsein der Phänomena. Empirisch ist aber auch der Zusammenhang, welcher in dem reproduzierten Inhalte des Bewußtseins durch Assoziation im Laufe des Lebens zustande kommt. Diese drei Arten von Daten: 1. der Inhalt des Erkennens, 2. der objektive Zusammenhang desselben nach Naturgesetzen und 3. der subjektive Zusammenhang desselben in der Reproduktion — bilden das dem Subjekte *Gegebene*, welches nicht aus ihm hervorgeht, aber dasselbe erfüllt und vielfach bestimmt.

Alle Elemente der Erkenntnis habe ich in diesem einleitenden Kapitel so weit ins Licht zu setzen versucht, als zum Verständnis und zur Begründung des Nachfolgenden nötig schien, und ich hoffe, daß niemand diese Erörterungen zu weitläufig finden wird, wenn er überlegt, wie wesentlich von der richtigen Auffassung gerade dieses Punktes die ganze Richtung und, man kann sagen, das Schicksal der Philosophie abhängt.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

VON DER MITTELBAREN GEWISSHEIT.

1. Wie ist Unwahrheit möglich?

Nachdem Unwahrheit als Tatsache konstatiert worden ist, nachdem man eingesehen hat, daß in der Vorstellung manches vorkommen kann, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht, wird es klar, warum dem Bewußtsein nur das Bewußtsein, die Vorstellung selbst unmittelbar gewiß sein kann. Allein eben diese Eigentümlichkeit der Vorstellung, sich auf reale außer ihr existierende Objekte wesentlich zu beziehen, impliziert die Gewißheit, daß der Vorstellung *überhaupt* notwendig solche Objekte entsprechen müssen. Demgemäß sehen wir denn auch, daß es Fälle gibt, wo wir an der Wahrheit unserer Erkenntnis, d. h. an deren Übereinstimmung mit ihrem Objekt, schlechterdings nicht zweifeln können. In erster Linie gehören dazu die Wahrnehmungen unserer eigenen inneren Zustände. ¡Wenn ich z. B. einen Schmerz fühle, so ist es mir unmöglich, nicht zu glauben, daß ein wirkliches Schmerzgefühl in mir existiert, da ich in diesem Falle sowohl der Erkennende als auch der Gegenstand der Erkenntnis selbst bin. Aber die gleiche Bewandtnis hat es auch mit der Wahrnehmung der Gegenstände, welche zwar nicht zu meinem eigenen, subjektiven Wesen gehören, in welchen ich nichts von mir selbst erkennen kann, welche aber doch innerhalb meiner selbst angetroffen werden und durch keine Zwischenglieder von meinen Vorstellungen getrennt sind, wie die objektiven Empfindungen der Farben, Töne, Gerüche, des Geschmacks und ähnliche. Die in dem Wesen der Vorstellung selbst begründete Beziehung auf entsprechende außer ihr liegende Objekte verbürgt mir also das objektive Dasein alles dessen, was ich in mir selber wahrnehme. Dagegen kann aber allerdings dasjenige, was außer mir liegt, weder von mir wahrgenommen werden, noch für mich un-

Digitized by Google

mittelbar gewiß sein. Ein „wahrgenommener Gegenstand“ und ein „in mir selber liegender Gegenstand“ sind Wechselbegriffe.

Nur Philosophen — namentlich in Deutschland — konnte es passieren, sich in die *Idee* so sehr zu vertiefen, daß sie darüber die wesentliche Beziehung der Idee, d. h. der Vorstellung zu der objektiven Wirklichkeit, worin gerade das eigentümliche Wesen der Vorstellung besteht — übersahen. Da hat es denn große Not gegeben, einen Übergang von dem Idealen zum Realen aufzufinden[1]), während der gewöhnliche Mensch sich um diesen Übergang nie zu kümmern braucht, da er ihm stets gesichert ist. Freilich bildet die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenstände nur einen Teil unserer Erkenntnis der Wirklichkeit; vieles davon ist erschlossen, mittelbar erreicht. Allein das Problem, welches darin liegt, ist nicht dieses: wie wir von der Erkenntnis zu Gegenständen überhaupt, sondern nur: wie wir von einem Gegenstande zu einem anderen in der Erkenntnis übergehen können? — und dieses bietet keine besondere Schwierigkeit.

Nach den vorhergehenden Erörterungen ist es also klar, daß in dem bloßen *Inhalte* der Vorstellungen überhaupt nie Unwahrheit vorkommen kann, denn es gehört eben zu dem Wesen der Vorstellung, keinen eigenen Inhalt zu haben. Wenn wir daher etwas sehen, hören oder betasten, so ist es schlechterdings nicht möglich, zu zweifeln, daß etwas Geschehenes, Gehörtes oder Betastetes, eine Farbe, ein Ton oder eine Härte außerhalb der Vorstellung (nämlich als Empfindung) da ist. Unwahrheit kann also niemals in dem Inhalte, sondern nur in den *Verbindungen* und den *Beziehungen* des vorgestellten Inhalts vorkommen und in den Affirmationen, welche sich an denselben knüpfen. Wir müssen nun sehen, aus welchem Grunde dieses geschehen kann.

[1]) In dieser Perplexität hat man Zuflucht genommen zu der Behauptung der „Identität von Denken und Sein“, welche in dieser Ausdrucksweise sehr vornehm klingt, aber in die gewöhnliche Sprache übersetzt sich als Ungereimtheit erweist. Denn „Identität von Denken und Sein“ bedeutet in der gewöhnlichen Sprache „Identität der Vorstellung mit ihrem Gegenstande“, d. h. daß die Vorstellung *dasselbe* ist wie ihr Gegenstand, was gar keinen Sinn hat. Denn das Wesen einer Vorstellung als solcher besteht eben darin, daß sie selbst an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, sonst wäre sie eben keine Vorstellung. Und wie wäre bei dieser Voraussetzung die Tatsache der Unwahrheit möglich?

Digitized by Google

Der Grund davon liegt in dem Vermögen der Vorstellung, den einmal gehabten Inhalt in sich zu *reproduzieren*. Der reproduzierte Inhalt kann leicht in eine Zusammensetzung gebracht werden, welcher in der Wirklichkeit nichts entspricht. An und für sich macht dieses nun zwar keine Unwahrheit aus. Da dieses aber in dem Subjekte stattfindet, welches seiner Natur nach jeden in seinem Bewußtsein vorkommenden Inhalt als Gegenstand außer sich erkennt — so führt es notwendig zur Unwahrheit. Denn das Subjekt hält eben die in ihm selbst zustande gekommene, bloß subjektive Zusammensetzung des reproduzierten Inhalts für eine objektive Zusammensetzung der Gegenstände draußen. Die hauptsächlichste Quelle des Irrtums ist demnach die *Assoziation* der reproduzierten Vorstellungen.

Das Subjekt kann einmal zu dem Bewußtsein gelangen, daß nicht alles, was sich in ihm vorfindet, in entsprechender Weise auch in der Wirklichkeit existiere; besonders wenn es den Einfluß merkt, welchen es selbst, sein eigener Wille auf die Gestaltungen des reproduzierten Inhalts in seiner Einbildung ausübt. Aber das Verwachsen der Vorstellungen infolge ihres beständigen Zusammenkommens entwickelt eine Gewalt im Bewußtsein, welcher die Einsicht des Subjekts nur zu oft zum Opfer fällt. Wenn eine gegenwärtig vorhandene Vorstellung kraft der Assoziation eine andere unwiderstehlich nach sich zieht und dem Bewußtsein aufdrängt, so kann das Subjekt — dessen ganze Natur ja darin besteht, alles in ihm Vorhandene auf Gegenstände zu beziehen — nicht umhin, eben in diesem peremptorischen Auftreten das Merkmal eines objektiven Ursprungs und in dem unzertrennlichen Zusammenhang seiner Vorstellungen einen Zusammenhang der entsprechenden Gegenstände oder Fakta selbst zu sehen. Ja, diese Gewalt ist so subtil, daß das Subjekt in der Regel gar nicht dazu kommt, dieselbe auch nur zu beurteilen, sondern nach ihr verfährt, wie nach einem inneren Gesetze seiner erkennenden Funktion. Außerdem ist die Assoziation der Vorstellungen, wie wir sehen werden, auch ein Prinzip des richtigen Schließens, ohne welches ein Fortschreiten der Erkenntnis gar nicht möglich gewesen wäre. Daher berückt sie auch nicht allein bloße Anfänger und Kinder, sondern selbst die schärfsten, erfahrensten und umsichtigsten Denker, ja sogar diejenigen,

Digitized by Google

welche selbst alles durch die Assoziation erklären wollen. Besonders in der Philosophie entwickelt sie ihre irreführende Macht am großartigsten. Hier sehen wir selbst Männer, welche die Unrichtigkeit einer Ansicht ganz klar einsehen und entschieden behaupten, derselben dennoch immer wieder verfallen, weil sie durch eine unüberwindliche Gewohnheit des Denkens dazu getrieben werden. Als eine der durchgreifendsten unter diesen erwähne ich hier die Gewohnheit des Denkens, jedes Verhältnis in der Wirklichkeit als ein kausales Verhältnis (von Ursache und Wirkung) anzusehen oder für ein solches zu halten. Die meisten Verirrungen der Metaphysik können, wie ich nachzuweisen hoffe, auf diese Gewohnheit als ihre Quelle zurückgeführt werden.

Doch handelt es sich für uns hier nicht darum, die Ursachen des Irrtums, sondern bloß die Möglichkeit desselben zu zeigen, und zu diesem Behuf ist das Gesagte genügend.

2. Wie ist das Bewußtsein der Unwahrheit möglich?

Auf welche Weise im Subjekte unwahre Affirmationen, ein unwahrer Glaube entstehen kann, habe ich im vorhergehenden zu zeigen versucht. Nun fragt es sich aber: Wie kann das Subjekt zu dem *Bewußtsein* kommen, daß irgendeine seiner Affirmationen oder Vorstellungen unwahr ist?

Die Empiristen, welche die Erkenntnis aus ursprünglich nicht erkennenden Elementen abzuleiten haben, müssen zeigen, wie überhaupt die Affirmation eines Gegenstandes, der Glaube an das Dasein desselben in einem anderen Gegenstande entstehen kann. Wir dagegen, die wir diesen Glauben als ein ursprüngliches, unableitbares Faktum, als eine Grundeigenschaft der Vorstellung erkannt haben, müssen umgekehrt zu zeigen suchen, wie es kommen kann, daß die Affirmation des Gegenstandes in der Vorstellung oder im Bewußtsein manchmal aufgehoben wird; wie es geschieht, daß wir an das reale Dasein eines Gegenstandes, den wir uns vorstellen, *nicht* glauben.

Das Wesen der Vorstellung und des erkennenden Subjekts besteht, wie wir wissen, in Affirmationen über Gegenstände. Eine Affirmation kann aber unmittelbar nie eine Negation weder ihrer selbst noch einer anderen Affirmation sein oder auch eine

Digitized by Google

solche enthalten. Wie gelangt also das Subjekt zu dem Bewußtsein einer Negation? Bei der Vergleichung verschiedener Gegenstände entsteht zwar das Bewußtsein, daß einer *nicht* ist wie der andere. Aber von diesem Bewußtsein bis zur Erkenntnis, daß die Vorstellung selbst von ihrem Gegenstande abweicht, mit demselben nicht übereinstimmt, ist immer noch kein direkter Übergang möglich. Denn da die Natur der Vorstellung eben darin besteht, einen Gegenstand vorzustellen, so kann man aus ihr selbst natürlich nie unmittelbar ersehen, daß sie ihren Gegenstand *nicht* (wie er ist) vorstellt. Das einzige, was sich unmittelbar aus den Tatsachen ergeben kann, ist dieses: es können zwei verschiedene Vorstellungen von demselben Gegenstande entstehen. Aber dieser Umstand liefert an und für sich noch keinen Beweis dafür, daß die eine der beiden Vorstellungen unwahr sein müsse. Denn der Gegenstand könnte ja möglicherweise von sich selber verschieden sein; und so lange wir von dem Gegenstande nichts wissen können, als nur vermittels der einzelnen Vorstellungen, die wir von ihm haben, muß für uns der Unterschied dieser Vorstellungen eben einen Unterschied in dem Gegenstande selbst bedeuten. — Ist die eine dieser Vorstellungen eine unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes, die andere dagegen bloß reproduziert, so geben wir zwar von vornherein zu, daß der ersteren unmittelbar eine größere Kraft der Affirmation (eine höhere Gewißheit) innewohnt, als der letzteren. Allein solange die Vorstellungen nicht in einen Gegensatz zueinander geraten, kann das Subjekt von diesem Unterschiede der Gewißheit keine Ahnung bekommen. Denn es hat eben keine Gelegenheit, dieselben gegeneinander abzuwägen. Und an sich können einzelne Vorstellungen und ihre Affirmationen nie im Gegensatze zueinander stehen.

Wenn es aber ein allgemeines Prinzip von Affirmationen über Gegenstände gibt, welches besagt: „Jeder reale Gegenstand ist sich selbst gleich oder von sich selbst nicht verschieden", dann müssen notwendig zwei abweichende Vorstellungen, welche denselben Gegenstand betreffen, in einen Gegensatz zueinander oder in Konflikt geraten. Die Affirmation der einen negiert dann die der anderen, die Wahrheit der einen schließt die Wahrheit der anderen aus, weil sie eben nicht beide zugleich wahr sein können; und diejenige Vorstellung, welche eine geringere Kraft

Digitized by Google

der Affirmation besitzt, wird als unwahr erkannt. Auf Grund eben dieses Prinzips wird, wie wir im zweiten Teil sehen werden, auch das Vergangene als solches erkannt, also das Bewußtsein einer Sukzession überhaupt erst möglich gemacht. Das allgemeine Prinzip der Affirmationen ist notwendig zugleich auch ein allgemeines Prinzip von Negationen; durch dasselbe allein können wir zum Bewußtsein gelangen, daß Etwas (d. h. etwas Vorgestelltes) *nicht* ist.

Kann nun dieses allgemeine Prinzip selbst aus der Erfahrung abgeleitet werden, d. h. sich aus der bloßen Vergleichung der einzelnen vorhandenen Vorstellungen ergeben? Diese Voraussetzung würde sich offenbar in einem Zirkel bewegen. Denn das Zeugnis der einzelnen Vorstellungen müßte dann eben gegen sie selbst gerichtet sein, was nicht möglich ist. Ohne die Unterscheidung des Wahren vom Unwahren und ohne die Erkenntnis der Sukzessionen könnte eine Erfahrung überhaupt gar nicht entstehen, diese sind aber selbst nur auf Grund jenes Prinzips möglich. Hier begnüge ich mich mit diesen vorläufigen Andeutungen; dem eigentlichen Beweise der Apriorität und der objektiven Gültigkeit unseres Prinzips ist das ganze zweite Buch dieses ersten Teiles gewidmet.

Wenn nun von demselben Gegenstande zwei verschiedene Vorstellungen vorhanden sind und wir aus irgendeinem Grunde schon wissen, daß nur eine derselben wahr sein kann, so fragt es sich noch: Wie können wir die wahre Vorstellung von der unwahren unterscheiden?

Die unmittelbare Wahrnehmung eines Gegenstandes trägt stets auch die unmittelbare Gewißheit ihrer Richtigkeit oder Gültigkeit in sich und jede ihr widersprechende Vorstellung ist notwendig unwahr. Dieses gibt uns einen unfehlbaren Probierstein zur Unterscheidung des Wahren vom Unwahren. Allein in den meisten Fällen sind wir nicht in der Lage, diesen Probierstein direkt anzuwenden, uns von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Behauptung oder einer Vorstellung durch unmittelbare Wahrnehmung zu überzeugen. Es sind gewöhnlich reproduzierte Vorstellungen, welche nur durch Schlußfolgerung auf einen Gegenstand bezogen werden, zwischen denen wir zu entscheiden haben. Die Frage ist also: Was ist das Schließen

Digitized by Google

und welche Garantien und Kriterien seiner Richtigkeit kann uns dasselbe bieten?

Diese Fragen will ich in den nächsten Paragraphen, wenn auch nur provisorisch, zu beantworten suchen.

3. Vorläufige Betrachtungen über das Schließen im allgemeinen und insbesondere über den Syllogismus.

Das Schließen ist ein mittelbares Erkennen, das Erkennen eines Gegenstandes vermittels eines anderen. Das Schließen besteht darin, daß wir von einem Gegenstande das affirmieren oder behaupten, was wir von einem anderen erkannt haben. Dies impliziert nun offenbar die Voraussetzung, daß diese Gegenstände miteinander *identisch* oder übereinstimmend sind. Eine Schlußfolgerung ergibt also genau soviel Gewißheit, als diese Voraussetzung in dem betreffenden Falle bietet.

Hier zweigen sich nun die zwei großen Methoden oder Weisen des Schließens ab. Wenn uns nämlich die Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiß ist, dann ist das Schließen vom einen auf den anderen — ein *Syllogismus*. Wo aber die Identität oder vielmehr Ähnlichkeit der Fälle nur auf *empirischem* Wege konstatiert wird, ist das Schließen vom einen auf den anderen — eine *Induktion*. Wäre uns nie und nirgends die Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiß, so würde es keinen Syllogismus geben, sondern nur ein syllogistisches Verfahren, welches bloß den absteigenden Teil der Induktion (als Deduktion) bildet. — Aber der Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiß sein heißt eben, eine allgemeine Einsicht *a priori* haben. Die Empiristen, welche die Möglichkeit solcher Einsichten leugnen, verfahren daher konsequent, wenn sie alle Deduktion für ein bloßes Moment der Induktion und den Syllogismus für eine Tautologie halten, wie es z. B. *Stuart Mill* in seinem Werke über die Logik tut. Wir müssen aber beides, sowohl den Syllogismus als die Induktion, etwas näher ins Auge fassen, obgleich eine detailliertere Behandlung dieses Themas erst im zweiten Teile vorgenommen werden kann.

Der echte Syllogismus ist die Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Die Grundlage jedes Syllogismus besteht bekanntlich aus zwei Urteilen

Digitized by Google

oder Sätzen, den sogenannten Prämissen, welche ein Glied *gemeinsam* haben. In dem Schlußsatze fällt dieses gemeinsame Glied weg und die beiden übrigen werden durch Substitution des Gleichen für das Gleiche miteinander in Verbindung gebracht. Die Grundaxiome aller Syllogismen sind daher die folgenden zwei Sätze: 1. Von identischen Dingen kann dasselbe prädiziert werden, und 2. Von nichtidentischen Dingen kann nicht dasselbe prädiziert werden. Jenes ist das Axiom aller positiven, dieses das Axiom aller negativen Schlußfolgerungen in Syllogismen. Diese Axiome sind nun, wie alle identischen Sätze, unmittelbar gewiß, daher ergibt auch jeder echte Syllogismus vollkommene Gewißheit. Es fragt sich nur, ob es dergleichen überhaupt gibt?

Es gibt unstreitig solche, nämlich da, wo wir die Möglichkeit einer Menge identischer Fälle nicht aus dem Gegebenen empirisch ableiten, sondern einfach selbst voraussetzen, wie es z. B. in der Arithmetik und der Geometrie geschieht. Die Arithmetik fragt nicht danach, ob es in der Wirklichkeit vollkommen gleiche Einheiten gebe, sie setzt solche selbst voraus. Von allen Unterschieden der Dinge abstrahiert sie; die Einheiten, mit welchen sie operiert, haben gar keine andere Eigenschaft als die, Einheiten zu sein und sich in eine Summe zusammensetzen zu lassen. In der Arithmetik ist daher eine Schlußfolgerung durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche möglich. Ebensowenig nimmt die Geometrie zur Basis ihrer Demonstrationen eine empirische Konstatierung von Linien und Figuren, welche sich in der Wirklichkeit vorfinden würden. Die geraden Linien, Dreiecke und Kreise, mit welchen sie operiert, sind nur diejenigen, welche *ihren Definitionen* der geraden Linie, des Dreiecks und des Kreises entsprechen. Die Identität derselben ist mithin von vornherein gesichert und die Geometrie schreitet daher in ihren Schlußfolgerungen ebenfalls durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche, fort.

Warum können wir nun nicht alles und jedes, z. B. eine Farbe, einen Ton oder ähnliches auf dieselbe Weise, wie Linien und Figuren, abstrahieren und dann gleichfalls durch Syllogismen etwas Weiteres daraus *a priori* erschließen? Darauf hat *Kant* geantwortet, daß zu einem solchen Verfahren *synthetische Sätze a priori* nötig sind, welche die ersten Prämissen abgeben.

Digitized by Google

Ein synthetischer Satz ist derjenige, welcher ein Verhältnis zweier Dinge oder zweier Bestimmungen eines Dinges ausdrückt. Wenn ich sage: „Ein Ding *A* besitzt unter anderen Eigenschaften oder Merkmalen auch das Merkmal *B*", so ist das ein synthetischer Satz, weil hier der Zusammenhang der Eigenschaft *B* mit den anderen Eigenschaften des *A* behauptet wird. Wenn dagegen das Ding *A* gar keine anderen Eigenschaften außer *B* besäße, so würde der Satz „*A* besitzt die Eigenschaft *B*" oder wie man es gewöhnlich einfacher ausdrückt, „*A* ist *B*" ein *identisches* (nach *Kants* Ausdrucksweise *analytisches*)[1]) Urteil sein. Denn *A* und *B* wären dann eben voneinander in keiner Weise unterschieden, sondern das Prädikat hätte nur genau das wiederholt, was schon im Subjekte gesagt wäre. Ein synthetischer Satz *a priori* heißt also: Der Ausdruck einer Einsicht *a priori* in den Zusammenhang zweier Bestimmungen.

Es ist nun leicht zu ersehen, daß zu Schlußfolgerungen in der Tat nur synthetische Sätze verwendet oder gebraucht werden können. Denn wenn es eine Menge identischer Fälle gäbe, welche gar keinen Zusammenhang des Verschiedenen in sich enthielten, sondern nur eine einfache unteilbare Qualität oder Bestimmtheit *A* darböten, so würde offenbar die Konstatierung der Identität solcher Fälle zu keiner weiteren Affirmation, zu keinem weiteren Urteil, als welches in der Konstatierung selbst gelegen wäre, führen können[2]). Wenn dagegen die Bestimmtheit *A* mit

[1]) Der Unterschied zwischen synthetischen, analytischen und identischen Urteilen wird noch weiter unten, besonders im zweiten Teile zur Sprache kommen.

[2]) Man wird vielleicht bemerken wollen, daß z. B. die Einheiten, welche die Arithmetik gebraucht, gar keine Verschiedenheit von Bestimmungen in sich enthalten, vielmehr vollkommen einfach sind und dennoch Stoff zu Syllogismen, zu Schlußfolgerungen darbieten. Allein die Arithmetik folgert auch nichts über die Natur der Einheiten und schließt nicht von einer individuellen Einheit auf andere; sondern ihre Folgerungen beziehen sich auf die verschiedenen Weisen, eine Summe von Einheiten zu bilden. Da die Einheiten selbst von vornherein als vollkommen gleich angenommen werden, so ist also auch *a priori* gewiß, daß alle Bildungsweisen einer Summe quantitativ vollkommen gleich sind, und man kann daher von einer auf die andere durch Syllogismen schließen. — Es muß schon hier bemerkt werden, daß, obgleich der Prozeß der syllogistischen Schlußfolgerung immer in derselben Funktion, nämlich in der Substitution des Gleichen (oder Identischen)

Digitized by Google

einer anderen *B* unzertrennlich zusammenhängt, dann kann ich, wo nur *A* vorkommt, sogleich wissen und behaupten, daß auch *B* dabei sein muß, was eine Schlußfolgerung ist. Ist mir nun der Zusammenhang von *A* und *B a priori* gewiß, dann ist diese Schlußfolgerung — ein Syllogismus; im entgegengesetzten Falle aber — eine Induktion. Denn auf dem Wege der Erfahrung kann ich eben den Zusammenhang zweier Dinge, *A* und *B*, gar nicht anders erkennen, als durch die bloß empirische Konstatierung mehrerer ähnlicher Fälle, wo *A* und *B* zusammen vorgekommen sind.

Ein *materiales* Kriterium der Richtigkeit des durch Syllogismen Erschlossenen ist, wie man aus dem Vorhergehenden ersieht, nicht nötig. Denn einen Syllogismus gibt es nur da, wo die Identität der Data, zwischen denen geschlossen wird, *a priori* gewiß ist, also keiner weiteren Bürgschaft bedarf[1]). Wenn die Prämissen nicht selbst unmittelbar gewiß oder ebenfalls durch Syllogismen aus dem unmittelbar Gewissen abgeleitet sind, dann ist die Folgerung aus denselben eben kein eigentlicher Syllogismus, sondern eine Deduktion aus vorher gemachten Induktionen. Dann müssen diese, die Induktionen, auf ihre materielle Wahrheit geprüft werden; die Deduktion dagegen bedarf einer solchen Prüfung nicht, weil sie keine Behauptung vorbringt, welche nicht in den Prämissen (also in den vorher gemachten Induktionen) schon enthalten ist. Nur *formale* Kriteria der Richtigkeit der Schlußfolgerung durch Syllogismen kann es geben, und diese werden in den Lehrbüchern der Logik aufgeführt. Diese formalen

---

für das Gleiche (oder Identische) besteht, dadurch dennoch in verschiedenen Fällen zweierlei verschiedene Resultate erzielt werden können. Nämlich entweder wird dadurch die *Gleichheit* (oder Identität) von Dingen erkannt, welche unmittelbar nicht eingesehen werden konnte; oder es wird dadurch der *Zusammenhang* von Dingen erkannt, welcher unmittelbar nicht eingesehen werden konnte. Denn es gibt zwei Hauptarten synthetischer Urteile, diejenigen, in welchen die Gleichheit oder Identität von Dingen oder Größen behauptet wird (A = B), und diejenigen, in welchen der Zusammenhang von Dingen oder Bestimmungen behauptet wird, und deren Formel „*A* ist (d. h. genau ausgedrückt: *ist verbunden mit*) *B*" ist. Mehr davon in einem Kapitel des zweiten Teiles.

[1]) Indessen kann die Wahrheit auch der Einsichten *a priori* geprüft werden, wie es in dem nächstfolgenden II. Buche gezeigt wird.

Digitized by Google

Regeln des syllogistischen Schließens dienen einzig und allein dazu, daß bei den Schlußfolgerungen Worte und Gedanken sich genau entsprechen; das übrige darin versteht sich von selbst. Sobald die Prämissen genau enonziert sind, weiß jedermann unmittelbar, welche Folgerung aus denselben sich ergibt und welche nicht. Das allgemeine *negative* Kriterium der Wahrheit, der Satz des Widerspruchs, wird von uns vorläufig als selbstverständlich vorausgesetzt. Denn das, was sich selbst unmittelbar widerspricht, hat überhaupt gar keinen Sinn, drückt keinen wirklichen Gedanken aus.

4. Vorläufige Betrachtungen über die Induktion.

Wenn die Ähnlichkeit zweier Fälle auf empirischem Wege konstatiert wird, so ist das Schließen vom einen auf den andern, wie schon erwähnt, eine Induktion. Zu Schlußfolgerungen eignen sich, wie wir wissen, bloß diejenigen Fälle, wo ein Zusammenhang des Verschiedenen vorkommt. Da nun ein Zusammenhang des Verschiedenen nie selbst wahrgenommen werden kann, so besteht die Induktion eben darin, daß wir aus dem wiederholten Zusammenvorkommen ähnlicher Erscheinungen, entweder zugleich oder in unmittelbarer Sukzession, einen unter denselben bestehenden Zusammenhang folgern. Infolgedessen schließen wir auch ferner, wo wir einige Erscheinungen gleicher Art antreffen, auf das Vorhandensein der übrigen, die wir früher oft in Gemeinschaft mit jenen wahrgenommen haben, in dem Augenblicke aber nicht selbst wahrnehmen. Ich werde mich nicht darüber verbreiten, wie ein solches induktives Schließen in jedem Momente des Lebens ausgeübt wird und wie ohne dasselbe eine Erfahrung oder eine zusammenhängende Erkenntnis der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre; denn dies ist ohne weiteres klar.

Es gibt nun Denker, welche behaupten, daß „einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen voraussetzen“ und „erwarten, daß diese Erscheinungen stets zusammen vorkommen werden“ nicht dasselbe sei. Dies ist ein Punkt, welcher über die ganze Lehre von der Induktion Unklarheit verbreiten kann; er muß daher möglichst ins Licht gestellt werden. Es ist unmittelbar klar, daß es keinen anderen Grund geben kann, zu er-

Digitized by Google

warten, daß gewisse Erscheinungen immer beisammen angetroffen werden, als die Voraussetzung, daß diese Erscheinungen selbst, und nicht bloß ihre Vorstellungen in uns, miteinander verbunden sind. Beides ist offenbar dasselbe. Wenn wir behaupten, daß etwas unfehlbar eintreten muß oder wird, weil etwas anderes da ist, so behaupten wir eben damit, daß das Dasein des ersteren an dieses letztere gebunden ist. Wenn wir eine Verbindung der Erscheinungen selbst nicht glauben annehmen zu dürfen, dann haben wir auch kein Recht, zu erwarten, daß dieselben sich immer begleiten werden.

Die Frage, um welche sich hier alles dreht, ist diese: Ob wir einen *rationellen* (d. h. aus etwas unmittelbar Gewissem abgeleiteten) Grund haben, eine Verbindung unter den Erscheinungen vorauszusetzen und also zu erwarten, daß dieselben auch in Zukunft zusammen vorkommen werden — oder ob diese Voraussetzung und Erwartung das Ergebnis der bloßen *Gewohnheit* ist, dieselben stets zusammen vorzustellen? Im ersteren Falle würde das induktive Schließen von früheren Fällen auf ähnliche gegenwärtige und zukünftige seine Berechtigung haben und in den nötigen Grenzen Gewißheit ergeben. In dem letzteren Falle würde keine Induktion weder Berechtigung haben noch Gewißheit ergeben. Denn unsere Gewohnheiten haben doch mit der Natur der Gegenstände draußen nichts zu schaffen und können denselben keine Gesetze vorschreiben.

Ich denke nun, jeder unbefangene Leser wird zugeben, daß in unserem Verstande irgendwo ein versteckter Grund liege, zu glauben, daß Erscheinungen, welche immer zusammen vorgekommen, entweder unmittelbar oder mittelbar miteinander verbunden sind. Denn daß ein beständiges Sichbegleiten der Erscheinungen während langer Zeiträume ein Werk des bloßen Zufalls sei, ist ein Gedanke, welchen schwerlich jemand wird verdauen können. Aber die Erfahrung allein bietet keinen Grund zu diesem Glauben. Sie bietet uns eben eine Gleichförmigkeit oder Gesetzmäßigkeit in der Vergangenheit, welche wir konstatiert haben, aber keine Bürgschaft, daß diese Gesetzmäßigkeit auch in der Zukunft fortbestehen werde. Wenn wir unseren Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft auf bloße Erfahrung gründen, so bewegen wir uns in einem Zirkel. Dieses

Digitized by Google

hat *Hume* treffend nachgewiesen. „Alle Folgerungen aus Erfahrung", sagt er, „setzen als ihren Grund voraus, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde und daß ähnliche Vermögen mit ähnlichen sinnlichen Eigenschaften in Gemeinschaft angetroffen werden. Entsteht irgendein Verdacht, daß der Lauf der Natur sich ändern und daß die Vergangenheit keine Regel für die Zukunft sein könne, so wird alle Erfahrung nutzlos und kann zu keinen Schlußfolgerungen führen. Es ist daher unmöglich, daß irgendwelche Argumente aus Erfahrung diese Gleichheit des Zukünftigen mit dem Vergangenen beweisen könnten, weil alle diese Argumente selbst auf die Voraussetzung eben jener Gleichheit gegründet sind. Mag der Lauf der Dinge bis jetzt auch noch so regelmäßig gewesen sein; dieses allein, ohne irgendein neues Argument oder irgendeine neue Schlußfolgerung, beweist nicht, daß es auch in Zukunft so fortbestehen werde" [1]). Da *Hume* auch keinen rationellen Grund für diesen Glauben entdecken konnte, so erklärte er alle induktive Schlußfolgerung für ein bloßes Ergebnis der Gewohnheit, was so viel heißt, als derselben jede objektive Berechtigung absprechen. Wollen die Empiristen konsequent sein, so müssen sie sich sämtlich zu dieser Ansicht *Humes* bekennen. Aber die Empiristen sind sämtlich nicht konsequent. Sie *glauben* alle an einen wirklichen Zusammenhang der Phänomena, setzen also einen rationellen Grund für diesen Glauben voraus. Aber anstatt zu sagen: „Wir kennen diesen rationellen Grund nicht", sagen sie: „Es gibt keinen solchen", oder sie gehen noch hinter *Hume* zurück und behaupten, daß das bloße Bestehen der empirisch erkannten Verhältnisse eine genügende Bürgschaft für ihr weiteres Fortbestehen sei.

---

[1]) „All inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities. If there be any suspicion that the course of nature may change, and that the past may be no rule for the future, all experience becomes useless, and can give rise to no inference or conclusion. It is impossible therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future: since all these arguments are founded on the supposition of that resemblance. Let the course of things be allowed hitherto ever so regular; that alone, without some new argument or inference, proves not that for the future it will continue so". *Humes Inquiry concerning human Understanting,* Section IV, Part 2, gegen das Ende.

Digitized by Google

Es ist nicht zu leugnen, daß die rein empirische Grundlage des Schließens einzig und allein die *Assoziation* unserer Vorstellungen ist. Dieses merkwürdige Gesetz des reproduzierten Inhalts führt uns auf rein mechanische Weise gerade in der Richtung, welche wir sonst mit Überlegung einschlagen würden, nämlich zum Schließen von ähnlichen Fällen auf andere ähnliche. Aber eben weil dieses Gesetz ein mechanisches oder physisches (kein logisches) ist und die Natur der Dinge nichts angeht, führt es uns ebensosehr zu unrichtigen wie zu richtigen Schlußfolgerungen. Ich habe die Wirkung der Assoziation schon angedeutet. Dieselbe besteht darin, daß eine vorhandene Vorstellung 1. andere ihr ähnliche und 2. auch unähnliche, welche aber durch wiederholtes Beisammensein mit ihr verwachsen sind, ins Bewußtsein oder in Erinnerung ruft. Da nun die Natur des erkennenden Subjekts es mit sich bringt, alles im Bewußtsein Vorhandene als einen realen Gegenstand oder als irgendeine Bestimmung realer Gegenstände zu erkennen, so wird auch jede infolge der Assoziation ins Bewußtsein gerufene Vorstellung auf einen Gegenstand bezogen, als das gegenwärtige Dasein desselben geglaubt oder affirmiert. Alles, was zusammen vorgestellt wird, wird mithin auch als zusammen existierend, als verbunden erkannt. Das Kind, welches mehrere es umgebende Dinge meistens beisammen sieht, kann natürlich noch kein Bewußtsein davon haben, daß diese Dinge auch getrennt bestehen können. So müssen z. B. die Kleider der Leute, welche das Kind pflegen, demselben zuerst als integrierende Bestandteile dieser Leute erscheinen. Wenn aber das Kind einmal oder mehrere Male wahrgenommen hat, daß Dinge, welche früher stets beisammen waren, nunmehr doch auch voneinander getrennt, eines ohne das andere sich ihm darbieten, dann muß sich in seinem Bewußtsein die Assoziation oder die Verbindung dieser Dinge lösen. Die Assoziation der *Vorstellungen* dieser Dinge braucht dadurch nicht gelöst zu werden, dieselben können auch ferner fortfahren, sich gegenseitig ins Gedächtnis zu rufen; aber das Kind *glaubt* nicht mehr, daß auch die Gegenstände dieser Vorstellungen miteinander verbunden seien, und daß, wenn einer vorhanden ist, auch die anderen dabei sein müssen. Auf diese Weise geht die Berichtigung vor sich. Dabei begnügen wir

Digitized by Google

uns nicht mit der bloßen Beobachtung der Fälle des Beisammen- und Getrenntseins, sondern machen auch mit Absicht Versuche an Gegenständen, welche in unserer Macht stehen, um zu erfahren, ob dieselben trennbar sind oder nicht.

Die wissenschaftlichen Methoden der Induktion sind nichts anderes, als eine bewußte und möglichst vollständige Ausbildung dieser Berichtigungsweise. Aber weil die rein empirische Grundlage des Schließens ebenso zu unrichtigen, wie zu richtigen Resultaten führt, weil uns die Erfahrung selbst lehrt, daß Dinge, welche lange Zeit hindurch stets zusammen vorgekommen waren, sich dennoch als trennbar erwiesen haben, bietet diese Grundlage auch kein unfehlbares Kriterium zur Unterscheidung wahrer und unwahrer Schlußfolgerungen, und der Zweifel legt sich daher an die Wurzel der ganzen Verfahrungsweise selbst. Denn das Äußerste, was die Erfahrung bieten kann, ist der Nachweis, daß gewisse Dinge in *keinem* bekannten Falle getrennt oder in keinem bekannten Falle in Gemeinschaft wahrgenommen worden sind, was an und für sich keine Bürgschaft gibt, daß es nicht dennoch auch anders vorkommen könne. Hören wir darüber den Koryphäen des neueren Empirismus, *Stuart Mill:*

„Der universelle Typus des schlußfolgernden Verfahrens" ist nach *Mill* dieses: „Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder Individuen gleichen den ersteren in gewissen anderen Attributen, also gleichen sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut" (*Log.* I., S. 243 [p. 226]). Und was ist die Gewähr der Richtigkeit dieser empirischen Generalisation? Das sagt uns *Mill* ebenfalls an einer anderen Stelle: „Eine Generalisation dadurch erproben, daß man zeigt, daß dieselbe entweder aus einer stärkeren Induktion, einer auf breiterer erfahrungsmäßigen Grundlage ruhenden Generalisation folgt oder ihr widerspricht, ist der Anfang und das Ende der Logik der Induktion" [1]).

Alles läuft also darauf hinaus, daß wir höchstens die Tat-

[1]) „To test a generalisation, by showing that it either flows from, or conflicts with some stronger induction, some generalisation resting on a broader foundation of experience, is the beginning and end of the Logic of Induction." *Syst. of Log.* II., p. 102. Die betreffende Stelle in der Übersetzung von *Schiel* ist II., S. 110.

Digitized by Google

sache eines ausnahmslosen Zusammenvorkommens gewisser Erscheinungen oder Bestimmungen konstatieren. Allein der Grund von dieser Tatsache auf ihr Fortbestehen in der Zukunft zu schließen, kann, wie *Hume* nachgewiesen hat, nicht in dieser Tatsache selbst liegen. Was wir stets als wahr gefunden haben, das sind wir geneigt für allgemein und unverbrüchlich wahr zu halten, das ist die ganze rein empirische Basis der Induktion. Aber die Empiristen selbst und namentlich *Mill* wiederholt uns hundertfach, daß „Dinge nicht notwendig tatsächlich verknüpft sein müssen, weil die Ideen von ihnen in unserem Geiste verknüpft sind" (*Log.* II., S. 105 [p. 98]). Es ist also klar, daß die Empiristen von einer wissenschaftlichen Grundlage der Induktion konsequenterweise gar nicht reden dürften.

Was den Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft unsicher macht, ist namentlich das Element der *Veränderung*. Im einzelnen ändert sich alles und es fragt sich, welche Bürgschaft haben wir, daß etwas gerade so, wie früher wieder angetroffen werde? Welche Grenzen können wir bei der Veränderung voraussetzen? Wir nehmen zwar ein regelmäßiges Vorkommen gewisser Erscheinungen teils in Gruppen zugleich, teils in unmittelbarer Sukzession wahr. Die Wissenschaft mag sogar in allen Fällen das Gesetz konstatiert haben, daß nichts ohne beständige Antezedenzien entstehe. Allein wenn es bloß *denkbar* ist, daß etwas ohne Ursache geschehen könne, dann dürfen wir auf die Generalisationen der Wissenschaft keinen sonderlichen Wert legen. Denn kein tatsächliches, konstatiertes Gesetz kann selbstverständlich die Möglichkeit dessen, was ohne alles Gesetz geschieht, verhüten oder einschränken. Wenn es denkbar ist, daß eine Veränderung ohne Ursache eintrete, so kann sie zu jeder Stunde und an jedem Orte, trotz aller erkannten Gesetze, sich ereignen, weil sie eben ein gesetzloses, an keine Bedingungen geknüpftes Geschehen ist. Die Unmöglichkeit eines solchen Geschehens kann nie aus Erfahrung erkannt werden, denn die Erfahrung zeigt uns bloß, was ist oder war, nicht aber, was nicht ist und nicht sein kann. Die Möglichkeit eines gesetzlosen Geschehens untergräbt aber gänzlich die Autorität der Erfahrung. Keine Beständigkeit in der Ordnung des Geschehens, und wenn sie noch so oft und fest konstatiert wäre, kann als

Digitized by Google

bloße Tatsache ihr eigenes Fortbestehen in dem nächsten Augenblicke verbürgen, wenn es überhaupt denkbar ist, daß eine Veränderung ohne Ursache eintreten kann. Denn eine solche Veränderung hindert nichts, die älteste Ordnung zu durchbrechen. Man kann die Möglichkeit des gesetzlosen Geschehens nicht an einem Orte zulassen, von einem anderen aber ausschließen, wie es *Stuart Mill* tut, auch nicht auf eine Klasse oder einige Klassen von Phänomenen einschränken. Denn die Möglichkeit, daß etwas ohne Ursache geschehe, bedeutet eben die Abwesenheit *aller* wirksamen, unwandelbaren Grenzen und Bedingungen der Möglichkeit im Geschehen überhaupt. Selbst wenn man sagen wollte, daß das Eintreten einer Veränderung ohne Ursache nach der bisherigen Erfahrung unwahrscheinlich sei, so wäre auch diese Behauptung unstatthaft. Denn wer kann die Wahrscheinlichkeit bei dem Grundlosen berechnen, bei demjenigen, was ohne Ursache und Gesetz geschieht? Alle Berechnung der Wahrscheinlichkeit beruht ja selbst auf einer Abwägung von Gründen. Kurz, entweder ist eine Veränderung ohne Ursache niemals und nirgends denkbar und möglich oder sie ist stets und überall möglich und muß jeden Augenblick erwartet werden. Ein Drittes gibt es nicht.

Aller Induktion, sowohl in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben, liegt, bewußt oder unbewußt, die Überzeugung zugrunde, daß ohne Ursache keine Veränderung möglich ist, daß also gleiche Antezedenzien immer gleiche Konsequenzen haben werden. Diese Überzeugung gibt allein unseren Erwartungen des Zukünftigen Sicherheit. Unmittelbar oder positiv ist das Gesetz „keine Veränderung ohne Ursache“ nur ein Gesetz der sukzessiven Erscheinungen; aber negativ erstreckt sich der Einfluß desselben auf die ganze Sphäre der Erkenntnis. Denn durch dieses Gesetz wird eben dem Gebiete der Veränderung überhaupt erst eine Grenze gesetzt. Wäre eine Veränderung ohne Ursache denkbar, so würde das Fortbestehen der Gleichförmigkeit in den erkannten Gruppen zugleichseiender Erscheinungen ebensowenig gesichert bleiben, wie die Regelmäßigkeit der Sukzessionen.

Nur dann, wenn es von vornherein feststeht, daß keine Veränderung ohne Ursache möglich, ist uns etwas Unveränderliches

Digitized by Google

und stets Gleiches in der Erfahrung gewiß, nämlich die *Gesetze* der Veränderungen selbst, welche nicht wiederum der Veränderung unterworfen sein können, weil eben keine Veränderung ohne Ursache, also ohne Gesetz möglich ist. Der Grund der Gewißheit in dem Schließen aus empirischen Daten ist die ursprüngliche Gewißheit, daß, trotzdem sich immer Neues unseren Sinnen darbietet und trotz aller Veränderungen, welche in dem Wahrgenommenen vor sich gehen, doch den Erscheinungen etwas zugrunde liegt, das stets unverändert oder *dasselbe* bleibt; daß bei allem Wechsel im einzelnen sich die Natur doch im allgemeinen (d. h. in dem Zusammenhange des einzelnen) stets gleich bleibt, und daß es also in der Natur wirklich *identische* Fälle gibt. Diese ursprüngliche Gewißheit identischer Fälle ist eine allgemeine Einsicht *a priori,* welche allen Induktionen selbst Sicherheit und damit wissenschaftlichen Wert und Charakter verleiht.

Das Kriterium der Richtigkeit in den induktiven Schlüssen ist demnach erstens dasjenige, was die Gültigkeit der Induktion überhaupt verbürgt, und zweitens die speziellen Methoden derselben, deren Aufgabe es ist, die Data, von welchen geschlossen wird, genau zu bestimmen, d. h. die beobachtete Regelmäßigkeit des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge selbst wissenschaftlich festzustellen. Ich werde mich nur mit dem ersteren befassen. Eine der hauptsächlichsten Aufgaben des vorliegenden Werkes ist die, den Beweis zu führen, daß das früher angegebene allgemeine Prinzip von Affirmationen über Gegenstände, welches das Bewußtsein der Unwahrheit und die Erkenntnis der Sukzessionen erst möglich macht, zugleich auch den Grund enthält, identische Fälle in der Natur anzunehmen, den Grund also der beiden allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit, des Gesetzes der zugleichseienden und des Gesetzes der aufeinanderfolgenden Erscheinungen. Ich will versuchen zu beweisen, daß aus jenem Prinzipe sowohl die Notwendigkeit, 1. jede Erscheinung als das Element einer Gruppe, welches unter bestimmten Bedingungen stets mit derselben existieren oder gegeben werden muß, aufzufassen (nämlich in der Erkenntnis der *Körper*), als auch die Notwendigkeit, 2. jede Veränderung im Zusammenhange mit einem Antezedens zu denken (d. h. der *Satz der Kausalität*),

Digitized by Google

abgeleitet werden können. Wird dieser Beweis geleistet, so wird dadurch jenes Prinzip als die schlechthin erste und einzige Grundlage des Denkens und als das oberste Kriterium der Wahrheit nachgewiesen. Zuerst muß aber natürlich dieses Prinzip selbst auf das sorgfältigste formuliert und festgestellt werden, was hauptsächlich in dem folgenden II. Buche geschehen soll.

5. Allgemeine Bemerkungen über ein Kriterium der Wahrheit.

Man ist manchmal geneigt, sich unter dem Kriterium der Wahrheit eine Art Zaubermittel zu denken, welches nur bei irgendeiner Vorstellung ohne Unterschied angewandt zu werden braucht, um deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit sofort zu konstatieren. Allein ein solches gibt es nicht. Zu der Unterscheidung wahrer und unwahrer Vorstellungen kann man auf keinem anderen Wege gelangen, als dem, auf welchem man zu wahren Vorstellungen und deren Gewißheit überhaupt gelangt, und welcher oben angedeutet worden ist. Die Unwahrheit einer Vorstellung kann, wie schon früher erwähnt, nie unmittelbar, sondern nur aus deren Verhältnissen zu anderen eingesehen werden. Unwahr ist jede Vorstellung, welche den Tatsachen, d. h. den unmittelbaren Wahrnehmungen oder den logisch richtigen Schlüssen aus solchen widerspricht.

Man bekommt über das Kriterium der Wahrheit oft die sonderbarsten Einfälle zu hören. *Kant* z. B. persifliert einmal das Suchen nach einem solchen und sagt, daß „es ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit des Inhalts der Erkenntnisse zu fragen“ (*Kritik der reinen Vernunft,* herausgeg. von *J. H. von Kirchmann,* 1868, S. 105), aber nur drei Seiten weiter unten stellt er selbst Prinzipien auf, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“ und welchen „keine Erkenntnis widersprechen kann, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit“ (*Eb.*, S. 108). In diesem Punkte sind die einen unkritisch, die anderen hyperkritisch oder auch beides zugleich. Die Hyperkritischen meinen, daß wir nie wissen können, ob unsere Vorstellungen richtig seien, weil wir dieselben nicht mit ihren Gegenständen vergleichen können. Einige wissen in dieser Ver-

Digitized by Google

legenheit keinen anderen Rat, als den, die Wahrheit nicht in der Erkenntnis der Gegenstände selbst, sondern nur in der Erkenntnis der *Ordnung* derselben zu suchen[1]). Wenn man aber die Gegenstände selbst nicht erkennen kann, was kann man dann von der Ordnung derselben wissen? Die Ordnung der Dinge existiert doch nicht außerhalb derselben und kann nicht von ihnen unabhängig erkannt werden. Diese eingebildete Schwierigkeit besteht nur dann, wenn man unter den Gegenständen der Erkenntnis unbedingte, unabhängig vom Subjekte existierende Dinge (namentlich die Körper) meint; dagegen verschwindet sie, wenn man unter diesen Gegenständen empirische, in wesentlicher Beziehung zu unseren Vorstellungen stehende Objekte, nämlich die Empfindungen versteht, welche selbst bloße Phänomena sind. Wie das Wesen der Vorstellung die Wahrheit des in ihr gegebenen Inhalts verbürgt, das habe ich am Eingange dieses Kapitels gezeigt. Die gegebenen Phänomena, d. h. die Empfindungen unterliegen selbst gar keinem Zweifel; erst wenn es darauf ankommt, die *Ordnung* derselben zu erkennen, um deren Wiedereintreten vorhersehen zu können, wird Irrtum möglich und ein Kriterium der Richtigkeit in Schlußfolgerungen vonnöten. Unkritisch ist nun hier das Verhalten der Empiristen, welche glauben, daß aus den gegebenen Daten allein, d. h. aus der Ordnung der Vorstellungen selbst, die Ordnung der Gegenstände, d. h. der Empfindungen, ohne weitere Gründe richtig erschlossen werden kann. Dieses wäre nur möglich unter der bekannten Voraussetzung des *Spinoza*, daß „die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen dieselbe sei, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge", welche Voraussetzung aber faktisch und notorisch unwahr ist, da die Gesetze, nach welchen die Vorstellungen reproduziert werden, ganz und gar verschieden sind von den Gesetzen, nach welchen die Empfindungen in uns auftreten und untereinander zusammenhängen. *H. Spencer,* der sich durch die Konsequenz seines Empirismus auszeichnet, sucht in der Tat nachzuweisen, daß „die Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den Zuständen des Bewußtseins (er meint Vorstellungen) proportional sei der Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den entsprechenden (objektiven) Agenzien" (*Pr. of Psych.*, I., das Kapitel, betitelt

[1]) *Lewes, History of Philosophy,* 3 ed., I., p. XXXI und p. LXIII.

Digitized by Google

„Law of Intelligence"); aber er muß doch selbst zugeben, daß die Handlungen der Tiere unzählige Fälle des Mangels einer solchen Korrespondenz zwischen der inneren und der äußeren Ordnung darbieten (*Eb.*, S. 409). Sind doch auch wir Menschen dem Irrtum beständig ausgesetzt. Wir wissen, daß ein ganz zufälliges Zusammentreffen der Gegenstände unter Umständen eine unzertrennliche Verbindung ihrer Vorstellungen bewirken kann, nämlich wenn dabei die Phantasie oder das Gemüt des Zuschauers stark erregt war, und umgekehrt, es kann manchmal durch ein einziges Experiment ein allgemeines, unwandelbares Gesetz des Zusammenhangs zwischen Gegenständen konstatiert werden. Ob die Vorstellungen dieser Gegenstände einander nachher immer begleiten oder nicht, ist Sache des bloßen Gedächtnisses und hat nichts mit dem Glauben an die Unzertrennlichkeit der Gegenstände selbst und dessen Gewißheit zu schaffen.

Überhaupt wenn man von einer „unzertrennlichen Assoziation oder Verbindung der Vorstellung" spricht, so unterscheidet man in der Regel nicht gehörig die zwei sehr verschiedenen Bedeutungen, welche dieser Ausdruck haben kann. Unter der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen kann erstens das bloß physische Faktum verstanden werden, daß das Dasein der einen Vorstellung im Bewußtsein unvermeidlich auch das Auftreten der anderen nach sich zieht. Aber gewöhnlich wird mit der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen etwas ganz anderes gemeint, nämlich der durch dieselbe oft bewirkte *Glaube*, daß die entsprechenden Gegenstände unzertrennlich seien. Beides ist weit davon entfernt, miteinander zusammenzufallen. Zwei Vorstellungen können sehr wohl in meinem Bewußtsein stets zusammen vorkommen, ohne daß ich an eine Verbindung ihrer Gegenstände glaube, und umgekehrt kann ich an eine unzertrennliche Verbindung zweier Objekte oder Bestimmungen glauben, ohne daß deren Vorstellungen deshalb einander in meinem Bewußtsein unwandelbar begleiten müssen. Wenn ich zwei Gegenstände tausendmal zusammen wahrgenommen habe, so verwachsen infolge davon die Vorstellungen derselben und treten immer zusammen auf. Kommt nun der Fall vor, daß ich die beiden Gegenstände getrennt wahrnehme, so kann diese einzige Wahrnehmung den früher zustande gekommenen Zusammenhang

Digitized by Google

der entsprechenden Vorstellungen nicht physisch aufheben oder auflösen. Die Vorstellungen werden immer noch fortfahren, sich im Bewußtsein zu begleiten. Aber mein Glaube an die Unzertrennlichkeit ihrer Gegenstände ist mit einem Male dahin. Eine einzige Wahrnehmung genügt, um ihn zu vernichten. Umgekehrt glaube ich fest, daß von der Natur des Triangels die Eigenschaft unzertrennlich ist, die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten zu haben; aber wenn ich mir einen Triangel vorstelle, so brauche ich nicht notwendig zugleich auch an diese seine Eigenschaft zu denken.

Kurz, der Glaube an die objektive Ordnung der Dinge beruht auf ganz anderen Gründen, als der subjektiven Ordnung ihrer Vorstellungen. Die Assoziation der Vorstellungen ist ja die Quelle des Irrtums, wie sollte sie also den ausschließlichen Grund wahrer Auffassungen abgeben können? Treffend sagt *Stuart Mill:* „Wenn der Glaube nur eine unzertrennliche Assoziation (d. i. der Vorstellungen) ist, dann ist er Sache der Gewöhnung und des Zufalls, nicht der Vernunft“[1]). Der Glaube beruht auf den logischen Gesetzen des Denkens, welche auf Gegenstände und deren richtige Auffassung sich ursprünglich beziehen und von den bloß physischen oder psychologischen Naturgesetzen desselben durchaus verschieden und unabhängig sind. Wenn das Denken in seiner Funktion nur durch die logischen Gesetze bestimmt wäre, so würde Unwahrheit in der Erkenntnis nicht vorkommen. Wäre dagegen das Denken bloß den physischen Gesetzen der Assoziation oder anderen untertan, so würde Wahrheit der Erkenntnis nur als ein bloßer Zufall

---

[1]) In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mills Analysis etc.*, I., p. 407. Um so mehr wird man befremdet, wenn man bei ihm die Behauptung antrifft, daß die Logik, die Lehre von den Gesetzen des richtigen Denkens ein bloßer Zweig der Psychologie sei und ihre theoretischen Gründe von dieser entlehne (*An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy etc.*, 3. ed., 1867, p. 445). Man kann doch die Gesetze der richtigen Auffassung der Gegenstände im allgemeinen nicht durch Erforschung nur einer besonderen Klasse von Gegenständen, nämlich der psychologischen feststellen. Und außerdem, was kann uns denn die Richtigkeit unserer psychologischen Forschungen selbst verbürgen, so lange die Regeln des richtigen Forschens überhaupt nicht feststehen? Das ist ein offenbarer *circulus vitiosus*, welcher durch die Verwechslung des Physischen mit dem Logischen entsteht.

Digitized by Google

eintreffen und durch kein Mittel mit Gewißheit zu konstatieren sein. Ja, ohne ein logisches Gesetz könnte, wie schon gezeigt, nicht einmal das Bewußtsein von dem Unterschiede wahrer und unwahrer Vorstellungen entstehen. Nur weil das Denken unter dem Einflusse von zweierlei Art von Gesetzen steht, kommt es, daß wir zwar leicht irren, aber auch einen Leitfaden zu richtigen Auffassungen finden können.

Das definitive Kriterium einer wahren Auffassung der Dinge ist dies, daß in ihr alles sowohl untereinander als mit dem Zeugnis der Tatsachen — nämlich der unmittelbar gewissen Tatsachen des Bewußtseins — übereinstimmt. Außer der wahren gibt es keine andere Auffassung der Dinge, welche frei vom logischen Widerspruch ist, in welcher das Zeugnis der Tatsachen durchgängig zusammenstimmt. Und zur Erlangung der wahren Anschauung der Dinge gibt es kein anderes Verfahren als das oben angedeutete, das unmittelbar Gewisse genau zu konstatieren und jeden Schritt, den man auf Grund desselben tut, durch regelrechte, vollkommen evidente Schlüsse zu leiten. Wird dieses Verfahren wirklich eingehalten, dann wird eben das Resultat erreicht, daß das Zeugnis der Tatsachen durchgängig zusammenstimmt. Nach diesem Grundsatze will ich auch die hier von mir vorgetragene Auffassung der Dinge geprüft und beurteilt wissen. Man weise mir einen einzigen logischen Widerspruch in derselben nach, einen einzigen Widerspruch entweder mit dem direkten Zeugnis der Tatsachen oder zwischen den daraus abgeleiteten Schlüssen, so werde ich sie für widerlegt erklären.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

VON DER ERKENNTNIS EINER ÄUSSEREN WELT.

1. Kurze Übersicht der Theorien.

Schon im 1. Kapitel habe ich die Gründe angegeben, welche mir eine Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntnis einer Körperwelt an dieser Stelle des Werkes als nötig erscheinen lassen. Darher darf ich jetzt ohne weiteres an die Sache selbst gehen.

Über die äußere Welt selbst und über die Erkenntnis derselben gibt es eine Menge verschiedener und widerstreitender Ansichten. Eine Zusammenstellung mehrerer derselben hat *Hamilton* gegeben und diese wurde auch von *Stuart Mill* in das 10. Kapitel seines Werkes über die Philosophie *Hamiltons* aufgenommen. Einen kurzen Abriß dieser Zusammenstellung will auch ich hier anführen; denn sie trägt dazu bei, eine Einsicht in den Stand und die Schwierigkeiten der Forschung über diesen Gegenstand zu eröffnen.

Der größte und fundamentalste Gegensatz besteht zwischen den Denkern, welche das Dasein eines von dem Gegebenen unterschiedenen und unabhängigen Substrats der Wirklichkeit (nach *Kants* Ausdrucksweise eines „Dinges an sich" oder eines „Noumenon") überhaupt annehmen, und denjenigen, welche behaupten, daß es außer den Gefühlen, Empfindungen und Gedanken der erkennenden Subjekte gar nichts Wirkliches gäbe, wenigstens nichts, was in irgendeiner Beziehung zu uns stände und von uns in Betracht gezogen werden müßte. Die ersteren nennt *Hamilton — Realisten* oder *Substantialisten,* die letzteren heißt er *Nihilisten;* man weiß nur freilich nicht mit welchem Recht, da ja die Wirklichkeit, welche dieselben als die einzige existierende annehmen, doch in keinem Falle für ein Nichts ge-

Digitized by Google

halten werden kann. Hier sehen wir wieder die Verwechslung eines realen Objekts mit einer Substanz.

Die Lehren der Realisten zerfallen in viele Abteilungen und Unterabteilungen. Der erste Unterschied besteht zwischen den Denkern, welche ein gleichartiges Substrat der Wirklichkeit („Ding an sich") und denen, welche ein dem Wesen nach zweifaches Substrat annehmen. Die ersteren heißen bei *Hamilton Unitarier* oder *Monisten,* die letzteren — *Dualisten*[1]).

Die Lehre der Unitarier oder Monisten zerfällt wiederum in drei Unterabteilungen: 1. Diejenige, welche dem Ich allein ein reales Substrat zuerkennt und das Nicht-Ich (wird gemeint: die äußeren Dinge) aus dem Ich ableitet. Diese nennt *Hamilton — Idealismus.* 2. Diejenige, welche umgekehrt das Nicht-Ich (die äußere Welt) für allein ursprünglich existierend hält und das Ich aus demselben ableitet. Das ist der *Materialismus.* 3. Diejenige, welche einen ursprünglichen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich nicht zugibt, sondern beide für „phänomenale Modifikationen" einer gemeinsamen Substanz hält. Das ist die Lehre der *absoluten Identität,* zu welcher sich *Schelling, Hegel* und *Cousin* bekannten.

Die Dualisten zerfallen ihrerseits in diejenigen, welche die Erkenntnis des Ich und der äußeren Welt für eine intuitive halten, für eine unmittelbare Wahrnehmung beider und ihres Unterschiedes, und diejenigen, welche eine unmittelbare Erkenntnis nur von dem, was im Subjekte selbst liegt, zulassen. Die ersteren nannte *Hamilton — Natürliche Dualisten* und teilte selbst ihre

---

[1]) Es wird hier stillschweigend vorausgesetzt, daß der Begriff der *Substanz* (z. B. der körperlichen Substanz) identisch ist mit dem Begriffe des „Dinges an sich" oder des „Noumenon". In der Tat vermögen aber nur wenige diesen Gedanken festzuhalten; den meisten scheinen immer wieder die Begriffe der Substanz und des „Dinges an sich" himmelweit voneinander verschieden zu sein, obgleich niemand imstande ist, zu sagen, worin der Unterschied dieser Begriffe besteht. Einige Denker sind nicht einmal mit dieser Unterscheidung zufrieden, sondern bei ihnen erweist sich das „Ding an sich" wiederum als von dem „Absoluten" verschieden. Da dies in Wirklichkeit überall ein und derselbe Begriff ist, so kann man sich denken, welche Masse von Mißverständnissen aus diesen Unterscheidungen entsteht, wenn andrerseits noch die Verwechslung einer Substanz mit einem realen Objekt überhaupt hinzukommt.

Digitized by Google

Ansicht, wiewohl freilich nicht ohne sich selber darin vielfach zu widersprechen. Die anderen nannte er *Hypothetische Dualisten* oder auch *Kosmothetische Idealisten.*

Die letzteren unterscheiden sich wiederum durch die Art, wie sie das Zustandekommen jener mittelbaren Erkenntnis der äußeren Welt erklären. Einige unter den Alten z. B. glaubten, daß von den Gegenständen sich Bilder ablösen und, überall herumflatternd, in das Subjekt gelangen, welches dann mittels derselben die Gegenstände erkennt. Unter den Neueren glaubten *Reid* und *Brown,* daß mit dem Inhalte der Wahrnehmung ein ursprüngliches, angeborenes Gesetz des Geistes verbunden sei, das Dasein eines äußeren Gegenstandes als Ursache der Wahrnehmung zu glauben. Sie hielten dafür, daß es „*natürliche*" Zeichen oder Merkmale gebe in dem Sinne, daß, wenn ich z. B. eine Kugel in die Hand nehme, die dabei entstehenden Empfindungen der Glätte, der Härte usw. mir unmittelbar, durch ein angeborenes Gesetz, das Dasein eines runden und harten äußeren Gegenstandes suggerieren, obgleich diese Empfindungen mit den Eigenschaften des äußeren Gegenstandes selbst keine Ähnlichkeit haben mögen. Nicht weit von dieser entfernt war die Ansicht *Schopenhauers,* nach welchem ein apriorischer Begriff der Kausalität die Erkenntnis der äußeren Dinge, als Ursachen unserer Empfindungen, bewirke; nur glaubte *Schopenhauer* an das wirkliche Dasein dieser Ursachen nicht. Endlich meinen auch einige, daß es kein solches angeborenes Gesetz und keinen angeborenen Glauben gebe, sondern daß wir auf bloß empirischem Wege, d. h. auf dem Wege der Induktion aus den in uns gelegenen Daten der Wahrnehmung die richtige Erkenntnis der äußeren Welt erschließen können. Die hauptsächlichsten dieser Theorien werde ich in dem nachfolgenden Kapital einer Prüfung unterwerfen, hier dagegen zunächst die Hauptvoraussetzungen einer wahren Theorie der Körperwahrnehmung hervorheben.

Um Mißverständnisse zu vermeiden und in die Frage einen klaren Einblick zu gewinnen, ist vor allen Dingen nötig, den wirklichen Tatbestand, das unmittelbar Gegebene und Gewisse rein von allen Zutaten abzusondern und dafür zu sorgen, daß auch nicht von ferne irgendeine Erklärung einer Tatsache mit dieser Tatsache selbst verwechselt werde. In diesem Sinne sind

Digitized by Google

für die Theorie unserer Erkenntnis der Körperwelt folgende Fakta maßgebend:

1. Das, was wir als Körper erkennen, ist faktisch nichts anderes als unsere eigene Empfindung des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Tast- und Muskelsinns u. ähnl.

2. Die Körper sind ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Wesen.

3. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äußeren Welt.

Eine wahre Theorie unserer Erkenntnis der Körperwelt ist ohne die Konstatierung dieser drei Fakta ebensowenig möglich, wie eine wahre Geometrie ohne die Aufstellung richtiger Definitionen. Wir müssen also die Erörterung derselben mit der möglichsten Gründlichkeit vornehmen, obgleich sie nur die Einleitung zu weiteren Untersuchungen bildet.

2. Das, was wir als Körper erkennen, ist nichts anderes als unsere Sinnesempfindung.

Diese Tatsache, deren Konstatierung dem Idealismus *Berkeleys* zugrunde liegt, ist bis jetzt noch niemals wissenschaftlich begründet und darum meistens verkannt und mißdeutet worden. Dieselbe kann aber bei näherer Betrachtung gar keinem Zweifel unterliegen. Denn sie ist eines experimentellen Beweises fähig und zwar eines doppelten, wie ich gleich zeigen werde.

Den ersten experimentellen Beweis dafür bieten die Tatsachen des Traumes, der Halluzinationen und der Sinnestäuschungen überhaupt. In Träumen und Halluzinationen werden von uns Körper, welche nachweisbar nicht außer uns existieren, mit derselben Lebhaftigkeit und Überzeugungskraft, wie im wachen und normalen Zustande wahrgenommen. Dies beweist augenscheinlich, daß das, was wir als Körper erkennen, unsere eigenen Empfindungen sind. Um dieses klarer zu machen, führe ich den einfachsten Fall einer Sinnestäuschung an.

Wenn ich einen naheliegenden Gegenstand nicht scharf genug mit dem Blick fixiere, so sehe ich ihn doppelt. Was bedeutet dies? Offenbar bedeutet es, daß das, was ich sehe, und zwar als etwas im Raume sehe, nicht ein wirklicher (einzelner)

Digitized by Google

äußerer Gegenstand, sondern mein eigener (doppelter) Gesichtseindruck ist. Desgleichen wenn ich mit gekreuzten Fingern eine kleine Kugel berühre, so fühle ich zwei Kugeln unter den Fingern. Auch hier ist es klar, daß das, was ich als zwei Kugeln wahrnehme, mein eigener doppelter Tasteindruck ist. „Bei Sinnestäuschungen ist dies wohl der Fall", wird man vielleicht sagen, „aber wir berichtigen dieselben durch unsere anderen Erfahrungen". Allein woraus bestehen denn alle unsere Erfahrungen, auch diejenigen, durch welche wir die Sinnestäuschungen berichtigen, wenn nicht aus denselben Elementen, aus welchen auch die Sinnestäuschungen bestehen, d. h. aus Sinneseindrücken? Eben die beiden angeführten Fälle beweisen dies augenscheinlich. In beiden Fällen sind nämlich die Wahrnehmungen richtig und normal, nur verdoppelt. Diese Verdoppelung ändert nichts an der Natur und dem Inhalt der Wahrnehmung, beweist aber mit Evidenz, daß der Inhalt der normalen und richtigen Wahrnehmungen derselbe ist, wie bei Halluzinationen und Sinnestäuschungen. Der Unterschied zwischen den ersteren und den letzteren liegt nicht in dem Inhalte der Wahrnehmung, welcher in beiden aus Empfindungen besteht, sondern in der Ordnung, in welcher die Empfindungen auftreten. Im normalen und wachen Zustand stehen alle unsere Empfindungen untereinander in einem gesetzmäßigen Zusammenhang nicht bloß in der Gegenwart und im einzelnen Subjekt, sondern auch mit den vergangenen Empfindungen und bei allen Subjekten, wodurch dieselben auf eine für alle Sinne, alle Subjekte und alle Zeiten übereinstimmende Weise als eine Welt von Körpern im Raume erscheinen. Dieser durchgängige, gesetzmäßige Zusammenhang in dem Inhalt der Empfindungen fehlt bei Träumen und Halluzinationen und daran allein kann man dieselben von den wachen und normalen Wahrnehmungen unterscheiden. Woran erkennen wir in der Tat, ob eine Wahrnehmung richtig oder täuschend ist? Wir untersuchen, ob dasjenige, was einem Sinne als Körper erscheint, auch für die anderen Sinne als solcher sich erweist, und wenn dies nicht genügt, ob andere Menschen, in die gleichen Umstände mit uns versetzt, die gleichen Wahrnehmungen haben, und endlich ob unsere gegenwärtigen Wahrnehmungen mit unserer früheren Erfahrung nach physischen Gesetzen zusammenhängen.

Digitized by Google

Obgleich also zwischen den Halluzinationen und Sinnestäuschungen einerseits und den normalen, richtigen Wahrnehmungen andrerseits ein wirklicher und wesentlicher Unterschied besteht, so ist doch dasjenige, was wir als Körper wahrnehmen, in beiden Fällen faktisch dasselbe, nämlich unser eigener Sinneseindruck, unsere eigene Empfindung. Dies ist eine Tatsache und unterliegt keinem Zweifel, mögen unsere Erklärungen derselben sein, welche sie wollen. Aber der angeführte experimentelle Beweis derselben ist nicht der einzige, es gibt noch einen anderen Beweis dafür, welcher physiologischer Natur ist.

Die Physiologie lehrt, daß alle Wahrnehmung erst im Gehirn zustande kommt und mit äußeren, d. h. in diesem Fall, außer unserem Leib liegenden Gegenständen durch viele Zwischenvorgänge vermittelt wird. Wenn wir z. B. einen Gegenstand betrachten, so entstehen auf der Netzhaut unserer Augen verkehrte Bilder desselben. Aber diese Bilder existieren nicht für uns selbst, sie existieren nur für einen Zuschauer, der durch eine geeignete Vorrichtung unsere Netzhaut von außen sehen kann. Mit unserer eigenen Wahrnehmung ist die Oberfläche der Netzhaut, auf welcher jene Bilder entstehen, erst durch den Sehnerv vermittelt und also durch die ganze Länge des Nervenstrangs von ihr getrennt. Was zu unserer Wahrnehmung gelangen kann, ist weder ein äußerer Gegenstand selbst, noch ein Bild desselben, noch irgendeine andere direkte Einwirkung desselben, sondern nur die Affektionen des Sehnerven selbst, welche durch dessen eigene Natur wesentlich bedingt sind. Aber worin diese Affektionen bestehen, was in dem Nerven vorgeht, wenn er durch Lichtstrahlen gereizt wird, davon wissen wir nichts, und wenn man je davon etwas wird erfahren können, so wird es auf dem Wege der äußeren, nicht auf dem der inneren Beobachtung erreicht werden. Denn das dürfen wir mit Zuversicht behaupten, daß nie ein Mensch die inneren Affektionen seiner eigenen Nerven und seines Gehirns wird wahrnehmen und beobachten können, er müßte denn mit einem übernatürlichen Hellsehen begabt sein, wie es den Somnambülen und den spiritistischen Medien zugeschrieben wird, wovon aber in der Wissenschaft nicht die Rede sein kann.

Nun betrachten wir diesem gegenüber die Tatsachen der

Digitized by Google

Wahrnehmung und da zeigt sich folgendes. Die außer unserem Leibe liegenden Körper *sehen* wir unmittelbar selbst und sehen nichts außerdem. Da steht mein Schreibzeug vor meinen Augen. Von demselben gehen, sagt man, Lichtwellen, Ätheroszillationen aus, soviele Billionen in der Sekunde; diese Oszillationen pflanzen sich durch die Hornhaut, die Linse und die Flüssigkeiten meines Auges bis zur Netzhaut hindurch, reizen diese Oberfläche des Sehnerven und versetzen dadurch auch die Moleküle des letzteren in eine vibrierende oder irgend andere Bewegung, durch welche unsere Wahrnehmung zustande kommt. Ganz wohl, aber in dem Anblick des Gegenstandes finde ich von allem diesen keine Spur, ich sehe bloß das Schreibzeug selbst und nichts außerdem. Man frage ein Kind, einen Bauer, eine Frau aus dem Volke, ob sie etwas von Lichtwellen, von Bildern auf der Retina, von Molekularbewegungen der Sehnerven und des Gehirns wissen? Sie wissen nichts von alledem, sehen aber die Körper selbst ebensogut oder noch besser, als der gelehrteste Physiologe. Hier ist also mit Händen zu greifen, daß dasjenige, was wir als Körper sehen, unsere eigenen Gesichtseindrücke sind.

Was eben für den Gesichtssinn gezeigt worden ist, kann auf gleiche Weise auch für den Tastsinn gezeigt werden. Zu diesem Behuf bitte ich das folgende einfache Experiment anzustellen. Man fahre mit der Spitze seiner Zunge über die Oberfläche des Gaumens nach verschiedenen Richtungen hin. Dadurch gewinnt man ein deutliches Bild von der ganzen Konfiguration der Gaumenoberfläche, geradeso als ob man sie mit Augen sähe, nur die Farbe abgerechnet. Man fühlt die Festigkeit, die Glätte, alle die kleinsten Unebenheiten, sowie die größeren Vorsprünge und Vertiefungen dieser Oberfläche, kurz die letztere wird dadurch unmittelbar wahrgenommen. Woraus besteht nun diese Wahrnehmung? Offenbar aus unseren eigenen (durch die Zunge vermittelten) Tasteindrücken, nicht allein, weil darin faktisch nichts anderes enthalten *ist*, sondern weil auch nachweisbar nichts anderes darin angetroffen werden *kann*, wie es die folgende einfache Reflexion zeigt.

Das Organ zur Wahrnehmung (Betastung) des Gaumens ist die Zunge. Die Einwirkung des Gaumens auf mein Bewußtsein muß, um zu diesem zu gelangen, ihren Weg durch die Zunge

Digitized by Google

nehmen. Denn solange ich den Gaumen nicht mit der Zunge berühre, nehme ich auch nichts von ihm wahr. Man frage sich nun, ob wir von dem, was dabei in der Zunge selbst vorgeht, irgend etwas bemerken? Offenbar nicht. Nicht allein ist es nicht möglich, die Molekularbewegungen zu sehen oder zu fühlen, welche in den die Zunge durchstreifenden Nerven vor sich gehen und die eigentlichen Vermittler der Wahrnehmung sind, sondern wir sehen auch, daß bei der Berührung der Zungenspitze mit anderen Gegenständen uns die erstere gar nicht selbst zum Bewußtsein kommt, sondern die berührten Gegenstände, sei es den Gaumen, die Kiefern, die Zähne oder was sie sonst noch in der Mundhöhle erreichen kann, allein uns unmittelbar gegenwärtig macht. Darin kann man die Zungenspitze mit einem durchsichtigen Glase vergleichen, welches um so weniger selbst bemerkbar ist, je klarer es andere Gegenstände durchscheinen läßt. Hier ist es folglich ebenso offenbar, wie bei dem Vorgang des Sehens, daß unsere Wahrnehmung dieser Gegenstände gar nichts anderes enthalten kann, als unsere eigenen Tast- und Bewegungsempfindungen.

Wenn man einen Physiologen fragt: warum die Zunge zur Wahrnehmung anderer Gegenstände besonders geeignet ist, so wird er antworten: weil dieselbe sehr biegsam, beweglich und an ihrer Spitze zahlreich mit Enden und Tastnerven besetzt ist. Da wir aber von der Zunge selbst und diesen ihren Eigenschaften bei der Wahrnehmung anderer Gegenstände nichts unmittelbar merken, so muß man jene physiologische Erklärung erst ins Psychologische übersetzen, um ihren wirklichen Sinn zu fassen. Die Beweglichkeit der Zunge und ihr Reichtum an Tastnerven bedeutet nun, psychologisch genommen, Reichhaltigkeit von Tast- und Bewegungsempfindungen, welche feinere Unterscheidung und mannigfaltigere Assoziationen derselben möglich macht. Darum sind diese Empfindungen mehr als andere geeignet, als Dinge im Raume vorgestellt, gleichsam in die Sprache der Körperwelt übersetzt zu werden, wie ich es in dem Kapitel des zweiten Teiles über die Wahrnehmung der Körper näher zeigen werde.

Wir wollen noch den Beweis, der bis jetzt im einzelnen geführt worden ist, in seiner allgemeinen Fassung uns vergegenwärtigen. Zu diesem Behuf müssen wir die Tatsachen der Wahr-

Digitized by Google

nehmung und die Lehren der Physiologie im allgemeinen einander gegenüberstellen.

Die Physiologie lehrt, daß alle Wahrnehmung durch die Sinnesorgane vermittelt wird, und daß jedes Sinnesorgan nur einer spezifischen, ihm allein eigenen Erregung fähig ist, welche stets dieselbe ist, mögen die auf das Organ einwirkenden Gegenstände noch so verschieden sein. Der Sehnerv z. B. gibt nur Licht- und Farbenempfindungen, ob er gezwickt oder gestoßen, durch Lichtwellen oder durch Elektrizität affiziert wird. Der Gehörnerv gibt gleichfalls nur Schallempfindungen bei jeder Einwirkung und so auch die übrigen. Die verschiedensten Reize, auf dasselbe Sinnesorgan wirkend, ergeben stets gleiche Eindrücke und umgekehrt, bringt derselbe Reiz, z. B. die Elektrizität, auf verschiedene Sinnesorgane wirkend, verschiedene Eindrücke hervor, nämlich in jedem Sinnesorgan die ihm eigentümlichen. Die Physiologie lehrt also, daß unsere Empfindungen von wirklichen äußeren Dingen ganz getrennt, diesen total unähnlich und mit ihnen durchaus inkommensurabel sind.

Die Fakta der Wahrnehmung dagegen bezeugen, daß wir die äußeren Gegenstände unmittelbar selbst perzipieren, die Körper unserer Erfahrung selbst sehen und betasten, riechen und schmecken, mit denselben direkt verkehren und von irgendwelchen vermittelnden Vorgängen der Wahrnehmung nichts wissen. Daraus ergibt sich mit Evidenz die Tatsache, daß das, was wir als Körper erkennen, nichts anderes als unsere eigene Sinnesempfindung ist.

Wenn ein Realist diese Tatsache mit seiner Ansicht unvereinbar finden und sich infolgedessen gegen die Evidenz derselben verschließen sollte, so werde ich ihm folgendes bemerken. Die oben konstatierte Tatsache steht fest, gleichviel ob es wirkliche Dinge außer uns gibt oder nicht. Die Frage nach der Existenz von Dingen außer uns brauchte daher bei den obigen Untersuchungen gar nicht berührt zu werden. Denn für die Erkenntnislehre ist es vollkommen gleichgültig, ob unsere Empfindungen durch eine Vielheit äußerer Dinge oder durch irgendeinen anderen Grund bewirkt werden, sobald sie die Tatsache konstatiert hat, daß unsere Empfindungen selbst dasjenige sind, was wir als Körper erkennen, weil an dieser rein inneren Tatsache äußere

Digitized by Google

Gründe oder Ursachen Anteil haben können. Wenn es wirkliche Dinge außer uns gibt, so sind eben dieselben etwas von den Körpern durchaus Verschiedenes, die wir sehen und greifen, die wir faktisch erkennen. Wirkliche äußere Dinge können nie in den Bereich unserer Erfahrung kommen und mithin auch zu keiner Erklärung der Tatsachen derselben verwendet werden. Die Frage darnach, ob es solche Dinge gibt und ob sie die Ursachen unserer Empfindungen sind, ist eine metaphysische und weder für die Erkenntnislehre noch für die Naturwissenschaft von irgendeinem Belang. Man möge daher, wo es sich, wie hier, um die Erforschung und das Verständnis faktischer Verhältnisse handelt, auf dem Boden der Tatsachen stehen bleiben und sich nicht die Unbefangenheit der Betrachtung durch Vorwegnahme metaphysischer Konklusionen benehmen. Denn sonst würde man ja mit offenen Augen dem Irrtum entgegengehen [1]).

3. Die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt.

Diese Tatsache ist für die Erkenntnislehre von der höchsten Wichtigkeit und die Verkennung derselben einer der hauptsächlichsten Gründe der auf erkenntnistheoretischem Gebiete herrschenden Verwirrung.

Den Begriff des Unbedingten werde ich in dem nächstfolgenden zweiten Buch ausführlich erörtern; hier genügt es zu bemerken, daß ich unter einem unbedingten Gegenstand einen solchen verstehe, der seinem Dasein und also auch seinem Wesen nach von keinem anderen Gegenstand abhängt, an keinen innerlich gebunden ist. Ihrem Begriffe nach sind nun die Körper in diesem Sinne unbedingt.

Weil man aber den Tatbestand in diesem Punkte gründlich

[1]) Es wird gewiß Leser geben, welche selbst die Tatsache, daß wir unsere eigenen Sinnesempfindungen als Körper erkennen, nicht fassen und durch die angeführten experimentellen Beweise derselben nicht überzeugt werden. Solche Leser sind nun — das muß ich entschieden erklären — durchaus nicht fähig, den weiteren Auseinandersetzungen in diesem Werke mit irgendeinem Nutzen und Erfolg nachzugehen. Sie werden also am besten tun, das Werk nicht weiter zu lesen.

Digitized by Google

verkannt, so hat man auch kein Bedenken getragen, eine dreifache Abhängigkeit der Körper anzunehmen, nämlich:

1. Entweder die Abhängigkeit derselben von einer außerweltlichen Ursache, oder 2. die Abhängigkeit derselben von dem Subjekt, oder 3. die Abhängigkeit derselben voneinander, d. h. eine innere Verbindung derselben untereinander. Ich werde nun zeigen, daß alle diese Annahmen dem Begriffe der Körper widersprechen.

Die erste unter den drei angeführten Annahmen findet sich nur bei den Theologen oder überhaupt den theologisch denkenden Leuten. Von allen Menschen, welche nicht in theologischen Voraussetzungen befangen sind, wird es gegenwärtig zugegeben, daß in dem Begriffe der materiellen Welt kein Merkmal eines abgeleiteten Ursprungs liegt. Der scholastische Schluß von der vorausgesetzten Zufälligkeit der körperlichen Dinge auf eine Ursache derselben ist ganz unhaltbar. Denn, wie *Kant* richtig bemerkt hat, es gibt kein anderes Merkmal der Zufälligkeit eines Dinges, als ein Dasein desselben, vor welchem dessen Nichtsein vorhergegangen ist, und es kann nirgends, weder in der Erfahrung noch in der Spekulation ein Grund aufgetrieben werden, welcher uns auf ein vorhergegangenes Nichtsein der materiellen Welt zu schließen berechtigte.

Doch brauchen wir zur Entscheidung dieser Frage uns gar nicht auf das Gebiet metaphysischer Spekulationen zu begeben. Nachdem die Tatsache konstatiert ist, daß das, was wir als Körper erkennen, unsere eigenen Empfindungen sind, wird es unmittelbar klar, daß der Sinn dieser Erkenntnis eben der ist, die gegebenen Gegenstände als unbedingt aufzufassen. Indem ich z. B. meine eigene Empfindung der Farbe als Eigenschaft eines Dinges im Raume wahrnehme, lege ich derselben in Gedanken damit einen Träger, ein Substrat unter, welches ihr unabhängiges Dasein stützt und begründet. Welchen Sinn hätte es denn, diesem gedachten Träger wiederum einen weiteren Träger unterzulegen, der ihn seinerseits stützen und begründen soll? Nicht mehr Sinn hat es, als die bekannte Kosmologie der Inder, welcher zufolge die Erde von einem Elephanten und dieser wiederum selbst von einer Schildkröte getragen wird, welche letztere dann, man weiß nicht mehr auf welcher Unterlage ruht. Wie es den Menschen

Digitized by Google

früher schwer schien zu begreifen, daß ein Himmelskörper im Raume ohne Unterstützung bestehen kann, infolge der Gewohnheit, alle nichtunterstützten Körper auf die Erde fallen zu sehen, so wird es noch gegenwärtig vielen schwer zu begreifen, daß ein Körper überhaupt seinem Begriffe nach keiner weiteren Stütze und Begründung seines Daseins bedarf. Das ist eine Folge altgewohnter Ideenassoziationen. Allein mag man seine metaphysischen Ansichten gestalten, wie man will, Tatsache ist es, daß unsere Erfahrung der Körper, also auch der Begriff derselben, wie er in deren erfahrungsmäßigen Erkenntnis impliziert ist, nichts von einer Stütze oder einer Ursache der Körper enthält, und eben diese Tatsache müssen wir konstatieren.

Daß ferner die Körper ihrem Begriffe nach auch von dem erkennenden Subjekte unabhängig existieren, ist etwas, das selbst dem nichtreflektierenden Menschen einleuchtet, ja diesem sogar besser, als dem reflektierenden. Der nichtreflektierende Mensch ist am stärksten und vollsten davon überzeugt, daß ein Körper, um zu existieren, nicht von irgendeinem Menschen oder Tiere gesehen oder sonstwie wahrgenommen zu werden braucht. Man frage einen Bauer, ob sein Acker auch dann in der Wirklichkeit bestehen bleibt, wenn kein Mensch und kein Tier sich daneben befindet, so wird er den Fragenden für verrückt halten. Denn er begreift nicht die Möglichkeit bei gesunden Sinnen daran zu zweifeln. Und was nun gar den großen Erdball selbst und die unermeßliche Schar gewaltiger Himmelskörper betrifft, bei deren Vorstellung den Menschen das Bewußtsein seiner eigenen Kleinheit und Unbedeutendheit überfällt, so zweifelt kein natürlicher Mensch daran, daß dieselben unabhängig von allen erkennenden Subjekten existieren, ja unermeßliche Zeiträume hindurch existiert haben, ehe irgendein lebendes und wahrnehmendes Wesen in der Welt zu atmen anfing. Es zweifeln daran nur einige Philosophen, welche mit mehr oder weniger Klarheit eingesehen haben, daß dasjenige, was wir als Körper erkennen, in Wahrheit unsere eigenen Empfindungen sind. Aber diese Philosophen dürften es eben nicht verkennen, daß der Begriff der Körper und deren Inhalt zwei verschiedene Dinge sind. Das faktische Material, der gegebene Inhalt, den wir als eine Körperwelt erkennen, existiert allerdings nicht unabhängig von

Digitized by Google

den wahrnehmenden Subjekten, besteht vielmehr aus deren eigenen Empfindungen; aber indem wir diesen Inhalt als eine Welt von Körpern erkennen, erkennen wir ihn eben als etwas von aller Wahrnehmung und Erfahrung lebender Subjekte Unabhängiges. Diese Unabhängigkeit des Daseins liegt in dem Begriffe der Körper selbst. Solange man dies nicht einsieht, ist ein Verständnis zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Bewußtsein und eine Erklärung des ersteren durch das letztere nicht möglich.

Zuletzt müssen wir zeigen, daß die Körper ihrem Begriffe nach auch voneinander unabhängig existieren. Der Ausdruck und die Gewähr dieser Unabhängigkeit ist eben der die Körper voneinander trennende Raum. Die Erfahrung zeigt uns zwar die Dinge im Raume als durch gemeinsame Gesetze untereinander verbunden; aber diese Verbindung ist so weit entfernt, zu ihrem Wesen und Begriffe notwendig zu gehören, daß sie vielmehr demselben direkt widerspricht. Das Gefühl eben dieses Widerspruchs hat bei vielen früheren Denkern das hartnäckige Verwerfen aller *actio in distans* veranlaßt. Jetzt, wo wir mit dieser durch die Erfahrung vertraut geworden sind, bedarf es, wie *Lange* (*Geschichte des Materialismus*, 1. Aufl., S. 360) bemerkt hat, „einer besonderen Besinnung, um das Widersinnige in der Annahme zu empfinden, daß die Erde ihre Bewegungsform ändert, wenn ein anderer Himmelskörper seine Lage im Raume wechselt, ohne daß zwischen den beiden Körpern ein materielles Band waltet, welches diese Bewegungsveränderung vermittelt". Und in der Tat, was durch den Raum voneinander getrennt ist, das ist schlechthin getrennt. Das Dasein eines Dinges an einem Orte des Raumes impliziert nicht das Dasein anderer Dinge an anderen Orten desselben. Wir können sehr gut alle anderen Dinge in Gedanken aufheben und das betreffende Ding als allein existierend denken. Diese Annahme enthält sicherlich keinen Widerspruch und keine Unmöglichkeit. Niemand wird behaupten wollen, daß die Kohäsion und die Gravitation der körperlichen Atome für deren Dasein selbst unentbehrlich seien. Wären aber diese aufgehoben, so könnte leicht ein körperliches Atom von allen anderen sich so weit entfernen, daß es außer aller Beziehung mit denselben käme, und dann würde es offenbar werden, daß deren Dasein oder Nichtsein für dasselbe vollkommen gleichgültig

Digitized by Google

ist. Einen bündigen Beweis dafür, daß eine innere Verbindung unter den Körpern nicht denkbar ist, werde ich übrigens noch im zweiten Teil bei der Betrachtung der wissenschaftlichen Theorien der Körper führen[1]).

Es steht also außer Zweifel, daß die Körper ihrem Begriffe nach unbedingt sind, daß wir einem Gegenstand, den wir als einen Körper erkennen, eben dadurch unbedingtes Dasein und unbedingte Wesenheit zuschreiben. Die wirklichen Gegenstände der Körperwahrnehmung sind, wie oben bewiesen worden, unsere eigenen Sinnesempfindungen, und daß wir die Sinnesempfindungen oder deren Komplexe als Körper erkennen, bedeutet eben dies, daß wir dieselben als unbedingte Wesen, als Substanzen erkennen. Man darf ja nicht glauben, daß, weil unsere reflektierten, philosophischen Ansichten über die Natur der Körper verschieden sind und wechseln können, auch der Begriff der Körper selbst, wie er in unserer Wahrnehmung derselben impliziert ist, verschieden sein oder wechseln könne. Dieser Begriff ist vielmehr von unseren mannigfaltigen und wechselnden Meinungen ebenso unabhängig wie irgendein äußerer Gegenstand[2]).

4. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äußeren Welt.

Da wir von Anfang unseres Lebens an gewöhnt sind, unsere Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen und ähnlichem als eine Welt äußerer Gegenstände zu erkennen, so bildet sich bei uns, infolge der Assoziation zwischen diesen Empfindungen und dem Gedanken einer äußeren Welt, der Hang und die Gewohnheit zu glauben, daß alles, was uns fremd ist, was nicht zu unserem eigenen, subjektiven, individuellen Wesen, zu unserem

[1]) Ich bitte den Leser sich die Stellen, wo ich auf spätere Beweise mich berufe, genau zu notieren, um sich vergewissern zu können, daß in der Beweisführung nirgends eine Lücke vorliegt.

[2]) Indessen wird man den eigentlichen Sinn dieser anscheinend so sonderbaren Tatsache, daß wir in dem Inhalte unserer Sinnesempfindungen eine Welt von Substanzen (Körpern) erkennen, erst dann einsehen, wenn man erfährt, was der Begriff des Unbedingten oder der Substanz eigentlich bedeutet und daß derselbe das Grundgesetz unseres Denkens bildet. Die Erörterung dieses Begriffes selbst folgt im II. Buch des vorliegenden Teiles, die Nachweisung der Art aber, wie derselbe unsere Wahrnehmung der Körper bedingt, erst in einem Kapitel des zweiten Teiles nach.

Digitized by Google

Ich gehört, ein äußerer Gegenstand sei oder mit solchen Gegenständen in direkter Beziehung stehe. Für das Leben und die gewöhnliche, erfahrungsmäßige Erkenntnis hat nun dieser Glaube allerdings nichts Irreführendes, da er mit den Gesetzen und Bedingungen derselben in Einklang steht. Aber für die Erkenntnis ist es unerläßlich, auch hier den Tatbestand selbst, das Gegebene in seiner Reinheit, losgelöst von allen Assoziationen und Erklärungen, darzulegen.

Reine Tatsache ist nun bloß dieses, daß wir in unseren Empfindungen der Farben und Töne, des Geruchs und des Geschmacks, in unseren Tast- und Muskelgefühlen und ähnlichem, soweit dieselben nicht von Lust oder Unlust begleitet sind, gar nichts von uns selbst, von den Eigenschaften oder den inneren Zuständen unserer eigenen Persönlichkeit erfahren, sondern eine von uns selbst verschiedene Welt äußerer Gegenstände erkennen. Dies beweist aber faktisch, daß die besagten Empfindungen unserem subjektiven Wesen *fremd* sind, nicht zu unserem Ich gehören, mithin als ein wahres *Nicht-Ich* betrachtet werden müssen. Man kann darüber streiten, ob diese Empfindungen von wirklichen äußeren Gegenständen herrühren oder nicht, aber dieser Streit bewegt sich auf metaphysischem Gebiete und hat keinen Einfluß auf die Konstatierung der Tatsache, daß die Empfindungen, deren Inhalt wir als eine Außenwelt erkennen, unserem subjektiven Wesen fremd sind. Gesetzt, unsere Empfindungen seien, wie man es gewöhnlich annimmt, durch äußere Dinge bewirkt, so sind diese nicht die Körper unserer Erfahrung — denn letztere sind, wie oben bewiesen worden, selbst nichts anderes, als Empfindungen —, es sind Dinge, welche außerhalb aller Erfahrung liegen und die Tatsachen derselben mithin nicht alterieren. Über das Dasein und das Verhalten solcher Dinge zu entscheiden, ist darum Sache der Metaphysik, nicht der Erkenntnislehre. Gesetzt umgekehrt, auch die Empfindungen der Farben, Töne und dergleichen, in welchen wir eine äußere Welt erkennen, stammen, wie einige philosophische Denker behauptet haben, selbst aus dem eigenen Fond und Wesen des Ich, so ist dieses letztere nicht das Ich unserer Erfahrung, nicht der Komplex gegebener Erscheinungen, den wir verstehen, wenn wir von uns selbst, von unserem eigenen Ich reden. Von unserem empirischen Ich steht

Digitized by Google

fest, daß dasselbe weder farbig noch tönend, weder hart noch weich, weder süß noch sauer ist, kurz, daß ihm der Inhalt aller objektiven Sinnesempfindungen fremd ist, obgleich dieselben nicht außerhalb der individuellen erkennenden Subjekte auftreten. Ob unser Ich jenseits der Erfahrung einen mit dem Inhalt dieser Empfindungen gemeinsamen Ursprung habe oder nicht, dies zu entscheiden ist Sache der Metaphysik, nicht der Erkenntnislehre. Letztere hat die Aufgabe, unbekümmert um alle metaphysischen Voraussetzungen, die Tatsache zu konstatieren, daß der Inhalt der Sinnesempfindungen unserm Ich fremd ist, was dadurch faktisch bewiesen wird, daß wir in diesem Inhalt nichts von uns selbst erkennen können.

Dagegen hat die Erkenntnislehre die Frage zu beantworten, ob wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen von Anfang an als etwas uns Fremdes erkennen oder erst im Verlaufe der Erfahrung dahin gelangen, denselben von unserer eigenen Individualität, von unserem Ich zu unterscheiden? Diese Frage werde ich in einem besonderen Kapitel des zweiten Teiles zu beantworten suchen; hier muß ich mich mit der Bemerkung begnügen, daß die obige Unterscheidung notwendig von Anfang an in uns vollzogen gewesen sein muß, weil der Unterschied des uns Eigenen von dem uns Fremden aus keiner Erfahrung geschöpft sein kann. Wenn wir die Sinnesempfindungen ursprünglich in derselben Weise wie die Gefühle der Lust und Unlust als unsere eigenen Zustände erkannt, wenn wir uns ursprünglich selbst als farbig und tönend, als warm oder kalt, als süß oder sauer gefühlt hätten, in derselben Weise, wie wir uns selbst als freudig oder betrübt fühlen, so würde es uns durchaus nicht möglich sein, in unserer Erfahrung auf irgendeinen Grund zu stoßen, der uns veranlassen könnte, die Sinnesempfindungen von uns selbst zu unterscheiden und als eine Welt äußerer Gegenstände zu erkennen. Dieselben würden uns dann vielmehr als ein integrierender Bestandteil unserer selbst erscheinen.

Einstweilen dürfen wir also die folgenden Punkte als feststehend betrachten:

1. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einem äußeren Gegenstand. Wir haben es vielmehr als Tatsache konstatiert, daß *in uns selbst* ein Inhalt angetroffen wird, der unserm sub-

Digitized by Google

jektiven Wesen, unserm Ich fremd ist, also ein wirkliches *Nicht-Ich* repräsentiert, ohne daß wir behaupten dürften, derselbe sei von außen in uns hereingekommen. Wäre das Ich, das erkennende Subjekt, etwas von aller Ewigkeit her Existierendes, dann würde es allerdings schwer sein, zu begreifen, wie im Subjekte etwas ihm an sich Fremdes sich einfinden könnte, ohne von außen hereingekommen zu sein. Aber unser Ich ist, wie wir wissen, entstanden; es konnte also sehr wohl aus irgendeinem Grunde sich in sein Wesen etwas ihm Fremdes einmischen und sein Leben lang mit ihm zusammenbestehen, ja vielleicht eine unumgängliche Bedingung seiner Existenz sein und dennoch selbst keine gegenwärtigen äußeren Ursachen oder Gründe voraussetzen. Jedenfalls ist es, wie gezeigt worden, nicht Sache der Erkenntnislehre, in letzter Instanz zu ermitteln, woher und wie dieser uns fremde Inhalt sich in uns einfindet.

2. Ein solches Nicht-Ich ist der Inhalt sämtlicher Empfindungen, die wir durch die Sinne des Gesichts, des Gehörs, des Geschmacks und ähnlichem empfangen, da wir in diesem Inhalt nichts von uns selbst zu erkennen vermögen. Diese nennen wir daher die *objektiven* Empfindungen, im Unterschied von den Gefühlen der Lust und Unlust, welche ihrer Natur nach rein subjektiv sind.

3. Das Subjekt muß in sich selber die ursprüngliche Fähigkeit oder Disposition tragen, das ihm Eigene und das ihm Fremde in sich zu unterscheiden, weil diese Unterscheidung nie aus Erfahrung gewonnen werden kann.

Somit sind die faktischen Grundlagen für eine rationelle, richtige Theorie der Körpererkenntnis, wie ich glaube, hinreichend ins Licht gesetzt, und wir können zur Prüfung einiger früher aufgestellten Theorien übergehen, die den Zweck hat, das Denkgesetz durchblicken zu lassen, welches unserer Erkenntnis der Körper zugrunde liegt.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

PRÜFUNG VERSCHIEDENER THEORIEN.

1. Die Theorien, nach welchen eine wahre Erkenntnis der Körper aus bloßen Daten der Erfahrung möglich ist.

Zuerst ist hier die Ansicht derjenigen Denker zu erwähnen, welche *Hamilton* die *natürlichen Dualisten* nannte. Diese Denker glaubten annehmen zu dürfen, daß wir wirkliche äußere Gegenstände unmittelbar selbst wahrnehmen. Bei dieser Ansicht lange zu verweilen ist jedoch offenbar nicht nötig. Denn dieselbe steht im augenscheinlichen Widerspruch mit den am sichersten beglaubigten Lehren der Physiologie. Wirkliche äußere Gegenstände können von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil zwischen äußeren Gegenständen und unserer Wahrnehmung die Sinnesorgane in der Mitte stehen, und der Inhalt der Wahrnehmung in erster Linie durch die Natur und die Funktion der Sinnesorgane, nicht durch die Beschaffenheit der auf sie einwirkenden Außendinge bedingt ist. Die natürlichen Dualisten gehen allerdings von der unzweifelhaften Tatsache aus, daß die Körper unserer Erfahrung von uns unmittelbar selbst wahrgenommen werden. Allein die Körper unserer Erfahrung bestehen nachweisbar aus nichts anderem als unseren Sinnesempfindungen, wie es oben experimentell bewiesen worden ist.

Der Glaube, wirkliche äußere Gegenstände selbst wahrnehmen zu können, ist zu naiv für unsere Zeit; gegenwärtig ist man vielmehr bestrebt zu zeigen, daß die Erkenntnis der Körper durch Induktion aus den Daten der Erfahrung, d. h. den Sinnesempfindungen gewonnen werden könne. Diese Erklärungsweise müssen wir prüfen.

Die Induktion ist, wie ich schon erwähnt habe, ein Schließen von ähnlichen Fällen auf ähnliche. Im Grunde ist alle Induktion auf rein empirischer Basis — das bezeugt uns der beste Kenner

Digitized by Google

der Sache, *Stuart Mill* — eine Induktion *per enumerationem simplicem*, d. h. nach dem steten Vorkommen ähnlicher Fälle in der Erfahrung. Denn auch das allgemeine Gesetz der Kausalität, welches die Grundlage der strengeren, wissenschaftlichen Methoden der Induktion bildet, konnte, wenn bloß empirisch, auf keine andere Weise konstatiert worden sein. Es ist also klar, daß die Induktion, von den Sinnesempfindungen ausgehend, niemals zu äußeren Dingen oder Ursachen, welche selbst keine Empfindungen sind, gelangen kann. Die einzige mögliche Leistung der Induktion besteht vielmehr darin, zu ermitteln, welche unter den *gegebenen Erscheinungen* im Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen zueinander stehen. Das heißt mit anderen Worten, die Induktion kann nur zur Erkenntnis der *Gesetze* der Erscheinungen führen, aber nicht zur Erkenntnis von Ursachen und Dingen, welche selbst keine Erscheinungen sind und also auch den Gesetzen nicht unterliegen, welche die Erscheinungswelt beherrschen. Die Induktion gibt uns kein Recht, die Möglichkeit solcher Ursachen und Dinge auch nur vorauszusetzen. — Nun sind aber wirkliche äußere Dinge uns natürlich nie selbst unmittelbar gegeben; folglich kann auf rein induktivem Wege kein kausales Verhältnis zwischen den Vorgängen in uns und irgendwelchen Dingen außer uns konstatiert werden.

Der klardenkende *Hume* hat dies sehr wohl begriffen: „Es ist eine Tatfrage", sagt er, „ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äußere ihnen gleichende Gegenstände hervorgebracht werden. Wie will man diese Frage entscheiden? Offenbar durch Erfahrung, wie bei allen anderen Fragen dieser Art. Aber hier schweigt die Erfahrung gänzlich und muß schweigen. Dem Geiste ist nie etwas anderes gegenwärtig, als Wahrnehmungen *(perceptions)*, und er kann unmöglich deren Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen. Die Annahme einer solchen Verknüpfung hat deshalb keinen Vernunftgrund für sich" [1]). Auch *Kant* bemerkt ganz richtig: „Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin

[1]) *Humes Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes*, übersetzt von *v. Kirchmann*, S. 141. Von dieser Übersetzung mußte ich in einigen Stellen des Zitats abweichen, weil das Original darin nicht genau wiedergegeben ist.

Digitized by Google

unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollen, indem wir uns bloß auf die Vorstellungen stützen, die in uns sind". (*Kr. d. r. V.* S. 703).

Um in diesem Punkte klar zu sehen, müssen wir uns vor allem die Frage stellen: Welche äußere Dinge meint man denn eigentlich, wenn man die Erkenntnis der äußeren Dinge erklären will? Versteht man darunter irgendwelche unbekannte, von den Körpern unserer Erfahrung verschiedene, bloß vorausgesetzte Dinge? Allein von solchen Dingen haben wir ja keine Erkenntnis, und eine Erkenntnis, welche nicht existiert, braucht natürlich auch nicht erklärt zu werden. Versteht man also unter den äußeren Dingen die Körper unserer Erfahrung? Aber die Erkenntnis dieser Körper konnte nicht durch Induktion gewonnen sein, denn sie ist eine unmittelbare Wahrnehmung. Unsere Sinnesempfindungen sind nicht, wie man es gewöhnlich annimmt, bloße Zeichen äußerer Gegenstände, in den Sinnesempfindungen erkennen wir vielmehr die äußeren Gegenstände selbst. Wir sehen und betasten, hören, riechen und schmecken nicht bloße Zeichen, sondern Gegenstände, Körper. Die Körperwelt ist uns nicht im bloßen, abstrakten Denken, sondern in der Anschauung selbst gegenwärtig. Zwar ist vieles in unserer Erkenntnis der Körper erschlossen, aber der letzte Grund aller dieser Schlüsse liegt doch in unmittelbaren Wahrnehmungen der Körper selbst. Wenn wir die Körper nicht unmittelbar selbst wahrnehmen würden, dann würden wir über dieselben auch nichts erschließen können. Denn das Schließen kann natürlich nicht etwas aus nichts machen. Daß unsere Erkenntnis der Körper ursprünglich durch Induktion gewonnen wäre, davon kann also gar nicht die Rede sein.

2. Die Ansicht, nach welcher die Erkenntnis der Körper mittels eines apriorischen Kausalitätbegriffs gewonnen wird.

Die Ansicht, daß die Erkenntnis der Körper durch einen Schluß auf die Ursachen unserer Empfindungen mittels eines apriorischen Kausalitätsbegriffs gewonnen werde, hat zwei berühmte Vertreter gefunden, *Schopenhauer* und *Helmholtz*, welche sich jedoch dadurch voneinander unterscheiden, daß *Schopenhauer* an das Dasein der Körper außer uns nicht geglaubt hat,

Digitized by Google

während *Helmholtz* daran glaubt. Bemerkenswert ist, daß der Naturforscher hierin mehr Logik zeigt, als der Philosoph, denn was kann eine erschlossene Erkenntnis nichtexistierender Ursachen überhaupt für einen Sinn haben?

Die obige *Schopenhauer* und *Helmholtz* gemeinsame Ansicht steht indessen sowohl mit dem Sinne des Satzes der Kausalität als auch mit den Tatsachen des Erkennens im Widerspruch. Der Satz der Kausalität besagt — gleichviel ob er empirischen oder apriorischen Ursprungs ist, — daß eine Veränderung sich nicht ereignen kann, ohne daß vorher eine andere Veränderung eingetreten ist, auf welche sie nach einem unwandelbaren Gesetze folgt. Auf Grund dieses Satzes fortschreitend, gelangt man also von einer Veränderung bloß — zu einer anderen Veränderung, als deren Ursache, niemals aber zu einem Ding, einem Objekt, welches seiner Natur nach von allen bloßen Veränderungen verschieden ist. Ich weiß wohl, daß man es gewöhnt ist, unter einer Ursache sich vorzugsweise gerade ein Objekt und nicht eine Veränderung zu denken; aber diese Ansicht ist völlig unhaltbar, wie ich es im III. Buch dieses Bandes ausführlich zeigen werde.

Doch angenommen, daß man die Ursache einer Erscheinung als einen beharrlichen Gegenstand sich denken dürfe, und angenommen ferner, daß wir die apriorische Gewißheit haben, daß unsere Empfindungen durch außer uns liegende oder von uns verschiedene Gegenstände bewirkt werden — so würden wir dennoch auf Grund alles dieses von den äußeren Ursachen (oder von der äußeren Ursache, denn man wüßte dann nicht, ob es nur eine Ursache oder ob es mehrere gibt) nicht die mindeste Kenntnis erlangen können. Denn selbst wer die apriorische Gewißheit des allgemeinen Kausalitätgesetzes annimmt, wird doch nicht annehmen, daß uns auch die besonderen Kausalgesetze, die Verhältnisse besonderer Ursachen mit ihren Wirkungen *a priori* bekannt seien. Die Verhältnisse zwischen besonderen Ursachen und Wirkungen können wir lediglich aus Erfahrung erkennen. Aber dazu ist offenbar nötig, daß auch die Ursachen, ebenso wie ihre Wirkungen, in unserer Erfahrung gegeben seien. Denn nur aus ihrer beständigen Aufeinanderfolge können wir ihre kausalen Verbindungen erschließen. Nach der Voraussetzung sind uns aber die äußeren Ursachen unserer Empfindungen nicht

Digitized by Google

selbst in der Erfahrung gegeben, sondern nur ihre Wirkungen. Also ist es klar, daß wir von diesen äußeren Ursachen nicht das mindeste erfahren können. Denn — wie *Hume* treffend gezeigt hat — man mag eine gegebene Wirkung betrachten und erforschen, soviel man will, man wird aus derselben nie *a priori* ersehen können, durch welche Ursache sie bewirkt worden ist.

Nun sieht jedermann klar, wie sehr die in Frage stehende Voraussetzung den Tatsachen der Wahrnehmung widerspricht. Die außer uns liegenden Körper sind uns selbst in der Erfahrung gegeben und aus Erfahrung bekannt. Wir kennen ihre Figur, ihre Lage und ihre gegenseitigen Verhältnisse im Raume. Diese Erkenntnis ist also nicht durch einen Schluß erreicht worden, sie ist vielmehr eine unmittelbare Wahrnehmung. Denn es ist eine, oben nachgewiesene, Tatsache, daß wir unsere Sinnesempfindungen selbst als Körper außer uns wahrnehmen. Der Schein ihrer Äußerlichkeit ist also bloßer Schein. Daß auch *Helmholtz* sich von diesem Schein hat blenden lassen, ist billig zu verwundern, wenn man sieht, wie nahe er der wahren Einsicht in diesem Punkte gekommen ist. Über den Wert und den Sinn der Körpererkenntnis sagt er nämlich folgendes:

„Ich meine, daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *praktischen*. Unsere Vorstellungen von den Dingen *können* gar nichts anderes sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir imstande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. daß die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten. Eine andere Vergleichung zwischen den Vorstellungen und den Dingen gibt es nicht nur in der Wirklichkeit nicht — darüber sind alle Schulen einig —, sondern eine andere Art der Vergleichung ist gar nicht *denkbar* und hat gar keinen Sinn . . . Zu fragen, ob die Vorstellung, welche ich von einem Tische, seiner Gestalt, Festigkeit, Farbe usw. habe, an und für sich, abgesehen von dem praktischen Gebrauch, den ich von dieser Vorstellung machen kann, wahr sei und mit den wirklichen Dingen übereinstimme, oder ob sie falsch sei und auf

Digitized by Google

einer Täuschung beruhe, hat gerade so viel Sinn, als zu fragen, ob ein gewisser Ton rot, gelb oder blau sei. Vorstellung und Vorgestelltes sind offenbar zwei ganz verschiedenen Welten angehörig, welche ebensowenig eine Vergleichung untereinander zulassen, als Farben und Töne oder als die Buchstaben eines Buches mit dem Klang des Wortes, welches sie bezeichnen" (*Physiol. Optik,* 1867, S. 433).

Schärfer und entschiedener, als es hier *Helmholtz* tut, kann man die Einsicht nicht aussprechen, daß wir es in unserer Erfahrung nie mit wirklichen äußeren Dingen, stets nur mit unseren eigenen Wahrnehmungen und Empfindungen zu tun haben. Nichtsdestoweniger glaubt *Helmholtz* an das wirkliche Dasein der vorgestellten Körper, unsere Vorstellungen sind nach ihm „Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge". Woher weiß er denn dies, da er doch nach seinem eigenen Geständnis von wirklichen Dingen nichts weiß, ja eine Erkenntnis derselben für schlechthin unmöglich hält? Offenbar läßt sich hier *Helmholtz* durch den erwähnten sinnlichen Schein täuschen und vermag infolge davon die Tatsache, daß unsere Wahrnehmungen nach solchen Gesetzen in uns auftreten und untereinander zusammenhängen, welche mit ihrer Auffassung als eine Welt von Dingen im Raume faktisch kongruieren, nicht zu trennen von der metaphysischen Erklärung dieser Tatsache durch die Annahme wirklicher Dinge außer uns, welche die Stelle der Wahrnehmungen außer uns vertreten und gleichsam die Träger der wahrgenommenen Tatsachen sein sollen. Allein die wahrgenommenen Tatsachen liegen sämtlich in uns selbst, bedürfen also keines äußeren Trägers und die metaphysische Erklärung derselben durch vermutete wirkliche Dinge außer uns kann die Erkenntnislehre nur irreführen, indem sie die faktisch unwahre Ansicht begünstigt, daß die Körper unserer Erfahrung durch einen Schluß erkannt werden [1]).

[1]) Seitdem das Obige geschrieben worden ist, hat *Helmholtz* eine kleine Schrift *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (Berlin 1879) veröffentlicht, aus welcher erhellt, daß er in der Sache ganz dem Idealismus huldigt, jedoch ohne sich zu demselben offen zu bekennen. Man vergleiche hierüber den Aufsatz *Zwei Naturforscher über das Naturerkennen* im zweiten Bande dieser Sammlung.

Digitized by Google

3. Die sogenannte psychologische Theorie von St. Mill.

John Stuart Mill war einer der sehr wenigen Denker, welche vollkommen klar einsehen, daß das, was wir als Körper erkennen, unsere eigenen Empfindungen sind. Unter diesen Denkern war aber *Mill,* soviel ich weiß, der einzige, der den Versuch gemacht hat, unsere Erkenntnis der Körperwelt aus den gegebenen Empfindungen allein abzuleiten, ohne physiologische Erfahrungen mit herbeizuziehen, was nicht angeht, da physiologische Erfahrungen schon die Erkenntnis der Körperwelt voraussetzen und folglich nicht zur Erklärung ihres Ursprungs gebraucht werden können[1]). Daher nannte *Mill* seinen Versuch die „psychologische Theorie" der Erkenntnis einer Körperwelt und darum ist auch dieser Versuch für die Erkenntnislehre von besonderem Interesse.

Mill postuliert zu seiner Erklärung nichts weiter, als die Fähigkeit des Bewußtseins, Künftiges zu erwarten, und die beiden bekannten Gesetze der Assoziation, nämlich: „1. Ähnliche Erscheinungen haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. 2. Erscheinungen, welche dicht nebeneinander (*in close contiguity,* in naher Nachbarschaft) entweder wahrgenommen oder begriffen wurden, haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. Die Nachbarschaft *(contiguity)* ist von zweierlei Art: Zugleichsein und unmittelbare Aufeinanderfolge. Fakta, welche zugleich wahrgenommen oder gedacht wurden, rufen einander ins Gedächtnis zurück. Von den Fakten, welche in unmittelbarer Aufeinanderfolge wahrgenommen oder gedacht wurden, ruft das Vorhergehende oder der Gedanke desselben *(the thought of it)* auch den Gedanken des Nachfolgenden zurück, aber nicht umgekehrt. 3. Assoziationen, welche durch Nachbarschaft *(contiguity)* entstanden sind, werden sicherer und rascher durch Wiederholung." (*An Examination etc.,* S. 219—220.)

[1]) Das heißt, physiologische Erfahrungen dürfen zur Erklärung der Körpererkenntnis verwendet werden, aber nur auf dem Standpunkte der Physiologie, überhaupt der Erfahrung, welche unsere Empfindungen als eine Welt von Körpern zeigt. Die Erkenntnislehre dagegen kann von solchen Erfahrungen nicht ausgehen, da sie erst zu zeigen hat, wie wir überhaupt dahin kommen, unsere Empfindungen als eine Welt von Dingen außer uns zu erkennen.

Digitized by Google

Dann gibt *Mill* die Erklärung selbst auf Seite 222—226 seines Werkes über die Philosophie *Hamiltons.* Diese Erklärung lasse ich hier abgekürzt folgen:

„Ich sehe ein Stück weißes Papier auf einem Tische. Ich gehe in ein anderes Zimmer. Wenn das Phänomen mir immer folgte oder wenn ich im Falle seines Nichtfolgens glaubte, daß dasselbe *e rerum natura* verschwinde, so würde ich es nicht für einen äußeren Gegenstand halten." „Allein obgleich ich aufgehört habe, dasselbe zu sehen, so bin ich doch überzeugt, daß das Papier noch immer da ist", d. h. ich weiß, daß wenn ich mich wieder in dieselben Umstände zurückversetze (nämlich in das Zimmer zurückkehre), ich das Papier wieder sehen werde, „und daß es in der Zwischenzeit keinen Augenblick gegeben habe, wo dieses nicht der Fall sein würde. Infolge dieser Eigenschaft meines Geistes besteht meine Vorstellung von der Welt in jedem gegebenen Momente nur zum kleinen Teil aus gegenwärtigen Sensationen". Dieselbe enthält noch außerdem „eine unzählige Verschiedenheit von Möglichkeiten von Empfindungen, nämlich alle diejenigen, welche ich, wie es mich die frühere Beobachtung lehrt, unter irgendwelchen denkbaren Umständen in diesem Momente haben könnte".

„Diese verschiedenen Möglichkeiten sind für mich das Wichtigste. Meine gegenwärtigen Empfindungen sind in der Regel von geringer Wichtigkeit und sind außerdem vorübergehend, während die Möglichkeiten im Gegenteil permanent sind, was eben das Eigentümliche ist, welches unsere Idee der Substanz oder der Materie von unserem Begriffe der Sensation hauptsächlich unterscheidet."

Weiter stellt es sich heraus, daß „die Möglichkeiten von Sensationen sich auf Empfindungen beziehen, welche in Gruppen zusammen vereinigt sind". In einer materiellen Substanz oder einem Körper denken wir uns nicht eine Empfindung, sondern die Möglichkeit vieler Empfindungen, „welche gewöhnlich verschiedenen Sinnen gehören, aber untereinander so verknüpft sind, daß das gegenwärtige Dasein einer derselben das mögliche Vorhandensein in demselben Moment jeder der übrigen oder aller zusammen verkündigt". Die ganze Gruppe erscheint uns daher als eine „Möglichkeit von Sensationen", welche zu jeder Zeit

Digitized by Google

realisiert werden können, im Gegensatze zu dem akzidentiellen Charakter der Empfindungen selbst, und wird deshalb als eine Art „beharrliches Substratum unter einer Reihe *(set)* vorübergehender Erfahrungen oder Manifestationen" gedacht.

Außer der Ordnung im Zugleichsein der Empfindungen erkennen wir nun noch eine beständige Ordnung in der Sukzession derselben, eine Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge, welche den Begriff des kausalen Verhältnisses veranlaßt. Aber fast in allen Fällen besteht der Zusammenhang des Vorhergehenden und Nachfolgenden „nicht zwischen Empfindungen, sondern zwischen jenen Gruppen, von welchen oben geredet wurde und welche nur zum kleinen Teil aus aktuellen Empfindungen bestehen". Daher verbindet sich unsere Vorstellung von Kausalität und Aktivität nicht mit dem Gedanken an *aktuelle* Empfindungen, sondern mit dem jener Gruppen von „Möglichkeiten der Empfindungen". Wir sehen nämlich, daß Veränderungen in diesen letzteren meist unabhängig von unserem Bewußtsein und unserer An- oder Abwesenheit vor sich gehen. „Ob wir schlafen oder wachen, das Feuer geht aus und macht ein Ende einer besonderen Möglichkeit von Wärme und Licht. Ob wir anwesend oder abwesend sind, das Korn gelangt zur Reife und bringt eine neue Möglichkeit von Nahrung. Daraus lernen wir bald von der Natur so denken, als bestände sie lediglich aus diesen Gruppen von Möglichkeiten." „Wenn dieser Zustand des Denkens erreicht worden ist, dann und von dieser Zeit an sind wir uns niemals einer Empfindung bewußt, ohne dieselbe augenblicklich in irgendeine jener Gruppen von Möglichkeiten einzureihen, zu welcher eine Empfindung dieser besonderen Art gehört; und wenn wir noch nicht wissen, zu welcher Gruppe die Empfindung gerechnet werden muß, so fühlen wir doch die unwiderstehliche Überzeugung, daß dieselbe zu irgendeiner Gruppe gehören muß." In diesem Stadium haben „die fraglichen permanenten Möglichkeiten ein von aller Empfindung so verschiedenes Ansehen und eine so verschiedene scheinbare Beziehung zu uns erlangt, daß es der bekannten Beschaffenheit der menschlichen Natur ganz entgegen sein würde, wenn dieselben nicht wenigstens als so verschieden von Empfindungen gedacht und geglaubt wären, wie eine Empfindung von einer anderen verschieden ist". Wir

Digitized by Google

finden außerdem, daß die Möglichkeiten der Empfindungen „ebensogut anderen menschlichen oder fühlenden Wesen gehören, als uns selber". „Was eine gegenwärtige Möglichkeit von Empfindungen für uns anzeigt, zeigt eine gegenwärtige Möglichkeit ähnlicher Empfindungen auch für jene an, außer insoweit ihre Sinnesorgane von dem Typus der unsrigen abweichen können. Dieses drückt das letzte Siegel unserer Auffassung der Gruppen von Möglichkeiten als der fundamentalen Wirklichkeit in der Natur auf." „Die Welt möglicher Empfindungen, welche aufeinander nach Gesetzen folgen, ist ebensowohl in anderen Wesen als in mir, sie hat also eine Existenz außer mir, sie ist eine äußere Welt."

Mit dieser Erklärung der Externalität war aber *Mill* noch nicht ganz zufrieden, er bringt einige Seiten weiter unten (S. 230) noch eine Erörterung vor, deren wesentliche Punkte ich hier gleichfalls wiedergebe.

„Es ist eine anerkannte Tatsache, daß wir aller derjenigen Begriffe *(conceptions)* fähig sind, welche durch Generalisation aus den beobachteten Gesetzen unserer Empfindungen gebildet werden können. Welches Verhältnis wir zwischen irgendeiner Empfindung und etwas von *ihr* Unterschiedenem vorfinden, dieses selbe Verhältnis können wir auch ohne Schwierigkeit zwischen der Summe aller unserer Empfindungen und etwas, das von *ihnen* (allen) unterschieden ist, denken." Die bemerkten Unterschiede der Empfindungen geben uns den allgemeinen Begriff des Unterschiedes überhaupt und die „Vertrautheit mit der Vorstellung von etwas, das von *jedem* uns bekannten Dinge unterschieden ist, macht es uns leicht und natürlich, den Gedanken von etwas zu fassen, das von *allen* uns bekannten Dingen, sowohl insgesamt wie einzeln, unterschieden ist". Und „nichts ist wahrscheinlicher, als daß die permanenten Möglichkeiten der Empfindung, welche von unserem Bewußtsein bezeugt (oder verbürgt, *testified*) sind, in unseren Gedanken verwechselt werden mit jener imaginären Vorstellung" eines von allen Empfindungen unterschiedenen Dinges. Dieses wird noch gewisser, wenn wir das allgemeine Gesetz unserer Erfahrung in Betracht ziehen, welches das Kausalitätsgesetz heißt. „Der Fall der Kausalität ist einer der ausgezeichnetsten *(marked)* unter allen jenen Fällen,

Digitized by Google

wo wir eine aus den Teilen unseres Bewußtseins *(consciousness)* abgeleitete Vorstellung *(derived notion)* auf das Ganze desselben ausdehnen." „Durch diese Ausdehnung der inneren Relationen, welche zwischen den verschiedenen Teilen der Erfahrung bestehen, auf die Summe aller unserer Erfahrungen werden wir dahin geführt, zu denken, daß die Empfindung selbst — der ganze Inbegriff aller unserer Empfindungen — ihren Ursprung in bedingenden *(antecedent)* Existenzen habe, welche jenseits aller Empfindung liegen." Dies ist eine Folge davon, daß das beständige Antezedens einer Empfindung nur selten eine gegenwärtige Empfindung oder mehrere solche bilden, sondern meistens jene Gruppen von Möglichkeiten der Empfindungen. Daher kommt es, daß unsere Vorstellung der Ursache mit jenen permanenten Möglichkeiten identifiziert wird und „wir durch einen und denselben Prozeß uns gewöhnen, sowohl die Empfindung überhaupt, gleich den einzelnen Empfindungen, als eine Wirkung *(an effect)* zu betrachten, als auch die Ursachen unserer meisten einzelnen Empfindungen nicht in anderen Empfindungen, sondern in den allgemeinen Möglichkeiten der Sensationen zu sehen. Wenn alle diese Betrachtungen zusammen keine vollständige Erklärung und Rechenschaft davon geben, wie wir dazu kommen, jene Möglichkeiten als eine Klasse unabhängiger und substantieller Wesen *(entities)* zu denken, so weiß ich nicht, welche psychologische Analyse überzeugend ist."

Der Hergang unserer Erkenntnis der äußeren Welt soll also nach *Mill*, kurz gefaßt, der folgende sein: 1. Es werden verbundene Gruppen oder Komplexe möglicher zugleichseiender Empfindungen erkannt und ebenso bestimmte Gleichförmigkeiten in der Sukzession der Empfindungen, d. i. Kausalgesetze. 2. Es entsteht das abstrakte Bewußtsein, daß alle und jede Empfindung zu irgendeiner Gruppe möglicher Sensationen gehören muß, und zugleich das Bewußtsein des allgemeinen Kausalitätsgesetzes, nach welchem alles, was entsteht, ein unveränderliches Antezedens, eine Ursache haben muß, wobei der Gedanke einer Ursache hauptsächlich mit jenen Gruppen assoziiert wird. 3. Es bildet sich das abstrakte Bewußtsein von *etwas*, das von *allen* Empfindungen überhaupt unterschieden ist, und — da inzwischen noch konstatiert wird, daß die permanenten Gruppen von Möglich-

Digitized by Google

keiten der Empfindungen allen Menschen gemeinsam sind — wird 4. jenes *Etwas* mit den erkannten Gruppen verwechselt, ein solches Etwas als das Substrat jeder Gruppe angenommen, und erst infolge davon, durch Assoziation mit dem Gedanken von jenem Etwas, werden 5. die Empfindungen selbst nach außen verlegt, uns selber entfremdet, als ein Nicht-Ich und als etwas Objektives uns gegenüber erkannt.

Darnach soll also unser Glaube, daß die Erde, die uns trägt und das Heer von Sternen und Planeten in den unermeßlichen Himmelsräumen unabhängig von uns selbst, von aller Erfahrung erkennender Subjekte existieren, bloß die Folge einer irrtümlichen Generalisation, ein Produkt der durch die Vernunft nicht kontrollierten Assoziation der Vorstellungen sein. Über diese Erklärung muß man unwillkürlich lächeln, so gründlich verkennt sie den Tatbestand selbst, den sie zu erklären unternimmt. Es ist denn auch nicht schwer zu zeigen, daß diese Erklärung gleich am Anfang dasjenige stillschweigend voraussetzt, was sie am Ende, als das Resultat herauszubekommen vorgibt, kurz gesagt, daß dieser Theorie eine Erschleichung zugrunde liegt.

Es wird darin angenommen und behauptet, daß die objektiven Empfindungen (Farben, Töne usw.) dem Subjekte ebenso eigen und innerlich seien, wie die Gefühle der Lust und Unlust. Letztere sollen sich von jenen nur dadurch unterscheiden, daß sie „are highly interesting to us on their own account (*An Examination etc.*, S. 261). *Mill* sagt ausdrücklich: „Wir haben wahrscheinlich keine Vorstellung von einem *Nicht-Ich (Not-Self)*, ehe wir nicht eine genügende Erfahrung des Vorkommens von Empfindungen nach festen Gesetzen und in Gruppen gewonnen haben" (*Eb.*, S. 258). Zugleich wird aber von diesen Empfindungen überall so geredet, als seien die „Gruppen" derselben etwas Besonderes, von dem Subjekte Unterschiedenes, mit einer eigenen Beharrlichkeit, welche nicht die Beharrlichkeit des Ich selbst ist, und mit Veränderungen, welche keine Veränderungen in dem Ich sind, sondern von diesem unabhängig vor sich gehen. Faßt man einmal diese Gruppen so, dann wird freilich zu der Verwechslung derselben mit äußeren Gegenständen ein leichter Weg gebahnt. Allein die Hauptsache besteht eben darin, daß ich von irgendwelchen „Gruppen" meiner Empfindungen nicht

Digitized by Google

das leiseste Bewußtsein haben kann, wenn ich letztere bloß als innere Bestimmungen und Modifikationen meiner selbst erkenne. Dann kann ich nur allein die *Tendenz* haben, bei dem Vorhandensein einer Empfindung das Eintreten bestimmter anderen zu erwarten. Damit ich diese Tendenz selbst als ein Gesetz oder als einen Komplex von Empfindungen erkenne, muß ich sie mir schon offenbar objektivieren, vor mir als etwas Besonderes hinstellen, was aber nicht durch bloße Assoziation — denn diese bewirkt lediglich jene Tendenz selbst —, sondern nur durch *Reflexion* über dieselbe geschehen kann. *Mill* leiht offenbar seinen eigenen, philosophischen Standpunkt dem Bewußtsein des Kindes, welches Gegenstände erst erkennen muß.

Was weder *Mill* noch sonst ein anderer Denker bemerkt und beachtet zu haben scheint, ist der höchst wichtige Umstand, daß unsere Erkenntnis der Empfindungen als einer Welt von Dingen außer uns *eine ihr entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen selbst voraussetzt.*

Wir würden unsere Empfindungen nicht als eine Welt von Dingen im Raume erkennen können, wenn dieselben nicht nach solchen Gesetzen in uns aufträten und untereinander zusammenhingen, welche dieser Erkenntnis oder Auffassung durchgängig angepaßt und konform sind. Dasjenige, was *Mill* „Möglichkeiten der Empfindungen" nennt, enthält eine Gesetzmäßigkeit, welche nicht zufällig zur Verwechslung dieser „Möglichkeiten" mit äußeren Gegenständen führt, sondern dieser Verwechslung planmäßig und mit durchgängiger Konsistenz angepaßt ist. Nur durch diese Anpassung und Natureinrichtung der Empfindungen ist es möglich gemacht, daß wir die Gruppen und Möglichkeiten derselben als äußere Gegenstände erkennen, ohne auf einen einzigen Fall in unserer Erfahrung zu stoßen, der mit dieser Erkenntnis im Widerspruch stände. Bis in die kleinsten und unmerklichsten Details hinein ist die Ordnung unserer Empfindungen so eingerichtet, daß wir in denselben äußere Gegenstände sehen und betasten, hören, riechen und schmecken, welche für alle erkennenden Subjekte dieselben sind und deren physikalische und chemische Gesetze eine von der Erfahrung aller Subjekte unabhängige Grundlage und Wesenheit haben. Kurz gesagt, unsere Erfahrung ist durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt.

Digitized by Google

Ein einzelner Fall wird die Sache klarer hervortreten lassen, und um diesen Fall möglichst einfach zu machen, wollen wir uns auf den Gesichtssinn allein beschränken.

Wir wissen, daß ein und derselbe Gegenstand dem Gesichtssinn unter sehr verschiedenen Beleuchtungen, in allerlei verschiedenen Lagen und allerlei verschiedenen Entfernungen erscheinen kann. Die Gesichtseindrücke sind dabei jederzeit andere, aber wir erkennen trotzdem in ihnen allen einen und denselben identischen äußeren Gegenstand. An der Wand meines Zimmers z. B. hängt ein Bild. Trete ich dem Bilde ein paar Schritte näher, so erscheint mir dasselbe größer, trete ich ein paar Schritte zur Seite, scheint es mir in einer anderen Gestalt. Ich habe also drei verschiedene Eindrücke, aber in allen drei denselben äußeren Gegenstand. Das gewöhnliche Bewußtsein glaubt nun, daß der gesehene Gegenstand von allen meinen Eindrücken durchaus verschieden und unabhängig ist. Dieser Glaube ist allerdings, wie schon oben bewiesen worden, nicht schlechthin wahr. Dasjenige, was ich als einen äußeren Gegenstand sehe, ist vielmehr faktisch jederzeit mein eigener Gesichtseindruck. Darum erscheint mir auch der gesehene Gegenstand, je nach Lage und Entfernung, größer oder kleiner, in dieser oder in einer andern Gestalt. Aber unzweifelhafte Tatsache ist doch, daß die betreffenden Gesichtseindrücke von Natur so beschaffen sind, daß ich in denselben, trotz ihrer Verschiedenheit, mit vollkommener empirischer Wahrheit einen und denselben äußeren Gegenstand erkenne, daß sie sich in der Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes mit Konsistenz und Notwendigkeit vereinigen lassen.

Der Sinn dieser *empirischen* Wahrheit ist jetzt leicht zu fassen. Unsere Empfindungen einerseits und unsere Erkenntnis derselben als einer Welt von Körpern andrerseits stimmen zwar *logisch* miteinander nicht überein — denn die Empfindungen sind eben in der Tat keine Körper, keine äußeren Gegenstände — aber sie *kongruieren faktisch* mit dieser Erkenntnis. Denn die Gesetze unserer Erfahrung sind faktisch so eingerichtet, daß wir in unseren Sinnesempfindungen ohne Inkonsistenz eine Welt von Körpern wahrnehmen. In diesem Sinne ist darum die Erkenntnis der Körper wahr und berechtigt, während sie unter den Voraussetzungen *Mills* in keinem Sinne Wahrheit und Berechtigung hätte.

Digitized by Google

Aber das soeben gewonnene Ergebnis führt uns mit Notwendigkeit zu noch weiteren Schritten. Was bedeutet nämlich der Umstand, daß unsere Empfindungen planmäßig dazu eingerichtet sind, als eine Welt von Körpern erkannt zu werden? [1]) Offenbar bedeutet er, daß die Empfindungen von Natur aus mit Rücksicht auf ein Gesetz des Erkennens eingerichtet sind, welches nicht wiederum aus Empfindungen abgeleitet werden kann, sondern die oberste Norm für deren empirische Gesetzmäßigkeit selbst bildet. Ein solches Gesetz des Denkens ist daher zur Erkenntnis der Körper ebenso unentbehrlich, wie die ihm entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen. Denn eben die Einrichtung, welche macht, daß die Empfindungen geeignet sind, als eine Welt realer Objekte erkannt zu werden, macht auch umgekehrt, daß man in denselben keine Ordnung und keinen Zusammenhang würde erkennen können, wenn man sie bloß als innere Zustände seiner selbst, nicht als reale Objekte außer sich auffassen würde. Bloß als innere Zustände unserer selbst betrachtet, bieten die objektiven Empfindungen faktisch ein vollkommenes Chaos, welches sich nur dann zu einer gesetzmäßigen Erfahrung ordnet, wenn man die Empfindungen als Gegenstände faßt, sie gleichsam in die Sprache der Körperwelt, für die sie von Natur eingerichtet sind, übersetzt. Wir wollen auch dieses an einem konkreten Beispiel veranschaulichen.

Jetzt sitze ich auf einem Stuhl und habe die Ellenbogen auf den vor mir stehenden Tisch gestützt. Damit sind Druck und Tastempfindungen von den Körpern, welche meinen Leib unterstützen, verknüpft. Zugleich sehe ich durch das Fenster den klaren blauen Himmel, d. h. habe gewisse Gesichtsempfindungen. Auf einmal höre ich das Geräusch einer aufgehenden Tür und laute Tritte im Nebenzimmer, und gleich darauf sehe ich auf dem vorher klaren Himmel dunkle Wolken verschiedener Figur und Färbung vorüberziehen. Auf diese Weise erhalte ich eine Menge verschiedener Empfindungen entweder zugleich oder in

[1]) Ich stelle diese Frage nicht auf, um eine metaphysische Erklärung der Sache (etwa durch einen intelligenten Urheber der Empfindungen oder sonst was anderes) einzuleiten. Alle Velleitäten einer metaphysischen Erklärung müssen wir uns hier vielmehr fern halten und ausschließlich auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des behandelten Faktums achten.

Digitized by Google

rascher Sukzession, welche untereinander weder in einem kausalen noch irgendeinem anderen unmittelbaren Zusammenhang stehen. Der Eindruck des Stuhles ist von dem des Tisches unabhängig und beide stehen außer aller Verbindung mit den Empfindungen des blauen Himmels, welche ihrerseits mich auf keine Weise auf das Erscheinen der Eindrücke vorbereiten können, die den vorüberziehenden Wolken entsprechen, während zugleich und unabhängig von allem diesen die Schallempfindungen der aufgehenden Tür und der Tritte sich in mir produzieren.

Man setze nun voraus, alle diese wahrgenommenen Dinge und Ereignisse, der Tisch und der Stuhl, die mich tragen, der blaue Himmel und die an demselben vorüberziehenden Wolken, das Geräusch der Tür und der Schall der Tritte, erschienen mir als das, was sie in Wahrheit sind, d. h. bloß als innere Zustände und Modifikationen meiner selbst, als meine eigenen Empfindungen — dann würde ich offenbar niemals dazu gelangen können, irgendeine Ordnung und irgendeinen Zusammenhang in denselben zu erkennen, weil in ihnen, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, keine Ordnung und kein Zusammenhang faktisch enthalten ist. Das würde aber mit jedem neu ins Leben tretenden Subjekt der Fall sein, wenn dasselbe nicht von Natur disponiert und genötigt wäre, seine Empfindungen gleich von Anfang an als selbständige Gegenstände aufzufassen. Ein solches unerfahrenes, aller Reflexion und aller Vorbereitung ermangelndes Wesen würde noch weniger imstande sein, zu irgendeiner konsistenten und zusammenhängenden Erfahrung zu gelangen. Die Assoziation der Vorstellung, durch welche *Mill* unsere Erfahrung erklären will, würde vielmehr umgekehrt, wenn allein, ohne jenes Gesetz des Denkens wirkend, das gegebene Chaos der Eindrücke völlig unentwirrbar machen. Denn dieselbe ist, wie wir im dritten Kapitel gesehen haben, selbst für den erfahrenen Mann eine Quelle des Irrtums. Wir sehen aber, daß menschliche Kinder und junge Tiere stets unfehlbar dahin gelangen, ihre Sinneseindrücke zu einer Welt äußerer Gegenstände herauszudeuten, in deren Wahrnehmung sich alle begegnen und untereinander übereinstimmen. Es ist also vollkommen klar, daß unsere Erkenntnis der Körper zwei Bedingungen voraussetzt, erstens eine Natureinrichtung der Empfindungen selbst, welche dieselben geeignet macht, als eine

Digitized by Google

Welt äußerer Objekte zu erscheinen, und zweitens die ursprüngliche Disposition des Subjekts, seine Sinnesempfindungen als Dinge außer sich aufzufassen.

Von dieser inneren Disposition, von diesem Gesetze des Denkens können wir jetzt schon etwas durchblicken. Weiter oben (S. 83 ff.) ist bewiesen worden, daß die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Wesen sind. Das Denkgesetz, welches der Erkenntnis der Körper zugrunde liegt, kann also nichts anderes sein, als eine innere Disposition des Subjekts, jeden Gegenstand als Substanz (als unbedingt) zu fassen. Diesem Gesetze gemäß werden daher auch die Sinnesempfindungen, die das Subjekt von sich selber unterscheidet, als etwas sich Fremdes erkennt, als äußere Substanzen erkannt, und diese Erkenntnis, obgleich logisch unwahr, ist empirisch wahr und berechtigt, weil die Einrichtung der Empfindungen selbst ihr durchgängig angepaßt ist. Ausführlich wird die Entstehung der Körpererkenntnis in einem besonderen Kapitel des zweiten Teiles behandelt, wo manches hier noch im unklaren Gelassene nach Möglichkeit beleuchtet wird.

4. Schlußbemerkungen.

Nun wollen wir das Resultat der vorhergehenden Untersuchungen kurz zusammenfassen. Es ist bewiesen worden, daß die Erkenntnis der Körper weder auf dem Wege der Induktion, noch durch einen Schluß auf die Ursachen unserer Empfindungen auf Grund eines apriorischen Kausalitätbegriffs, noch auch, wie *Mill* gemeint hat, durch bloße Assoziation der Vorstellungen entstehen konnte. Es ist ferner konstatiert worden, daß wir in den Körpern unserer Erfahrung nichts anderes, als unsere eigenen Sinnesempfindungen erkennen und daß die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, d. h. unbedingt sind. Durch dieses alles ist außer Zweifel gesetzt, daß unserer Erkenntnis der Körper ein ursprüngliches, nicht aus Erfahrung abgeleitetes Gesetz des Denkens zugrunde liegt, und daß dieses Gesetz nichts anderes sein kann, als ein Begriff des Unbedingten, eine innere Disposition des Subjekts, einen jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder als eine Substanz zu denken. Dieses Ergebnis ist nun eine Ein-

Digitized by Google

leitung oder ein Unterbau für die im II. Buche erörterten Einsichten. Denn obgleich das dort behandelte Denkgesetz die Bezeugung seiner objektiven Gültigkeit auch von ganz anderen Tatsachen empfängt, so ist doch die Tatsache, daß dieses Gesetz unserer Erkenntnis der Körper zugrunde liegt, ein mächtiger subjektiver Beweis desselben, d. h. ein entscheidender Beweis für dessen Vorhandensein selbst.

Zugleich haben aber die vorhergehenden Untersuchungen ein Resultat von pädagogischem Wert geliefert, ein Resultat, welches zur nötigen Disziplin des Denkens nicht wenig beitragen kann. Man ist nämlich gegenwärtig nur zu sehr geneigt, ausschließlich dem zu vertrauen, was sich sehen und greifen läßt, und möchte gern auf jede abstrakte Vorstellung und Untersuchung geringschätzig herabsehen. Eine solche Disposition des Geistes würde nun, wenn festgehalten, offenbar das Aufkommen einer höheren Weltanschauung vollkommen unmöglich machen, trotz aller Berechtigung, die derselben innewohnt. Nachdem aber der Leser in unserem 4. Kapitel gesehen hat, daß der sinnliche Schein, der uns in demjenigen, was wir mit Händen greifen und mit Augen sehen, eine Welt äußerer Dinge vorspiegelt, durch die Tatsachen selbst widerlegt ist, wird er für die aus den Untersuchungen des 2. Kapitels hervorgehende wichtige Einsicht empfänglich, daß die Gewißheit und Zuverlässigkeit unserer Vorstellungen in deren eigenem Wesen selbst ihre Basis hat, und davon unabhängig ist, ob die Vorstellungen abstrakt oder konkret sind und ob die vorgestellten Gegenstände nahe oder fern, vorn oder hinten liegen. Die Gewißheit kann unserem Denken ebensowenig von außen kommen, wie uns die Fähigkeit zu denken selbst. Früher konnte man zwar glauben, daß die Wahrnehmung eine vom Denken unabhängige Gewißheit biete; aber nunmehr hat es sich gezeigt, wie wenig dies der Fall ist. Unmittelbar gewiß ist in der Wahrnehmung nichts als die Sinnesempfindungen, und zwar bloß die einzelnen Empfindungen als solche. Allein selbst diese Gewißheit wird erst durch die größte Anstrengung des Denkens gewonnen. Denn vor der Reflexion erscheinen uns unsere Empfindungen gar nicht als Empfindungen in uns, sondern als Eigenschaften und Zustände äußerer Objekte; sie scheinen außer uns, im Raume zu liegen. So verleugnet sich diese Basis

Digitized by Google

der Gewißheit selbst. Auch die unmittelbare Wahrnehmung kann nur unter der Kontrolle des Denkens Gewißheit ergeben, welches somit als die eigentliche Quelle aller Gewißheit überhaupt sich erweist.

Diese Einsicht muß sich der Leser notwendig zu eigen machen, wenn er den Untersuchungen des nächstfolgenden II. Buches mit vollem Verständnis und mit Nutzen für sich folgen will. Denn die Untersuchungen des II. Buches betreffen lediglich den Begriff des Unbedingten, den wir bis jetzt als das der Körpererkenntnis zugrunde liegende Gesetz des Denkens konstatiert haben. Es gibt nun in dem ganzen weiten Umfang der Erfahrung kein Objekt, welches diesem Begriffe wahrhaft entspräche — und doch ist derselbe nicht allein an sich gewiß, sondern auch die Grundlage der Gewißheit in jeder Erkenntnis, welche über die unmittelbare Wahrnehmung unserer inneren Zustände und Modifikationen als solchen hinausgeht. Bringt aber jemand ein entschiedenes, unüberwindliches Vorurteil gegen jede nichtsinnliche Erkenntnis mit, so vermag ich durch keine Anstrengungen zu bewirken, daß alles, was ich zu sagen habe, für ihn nicht bloßer Schall oder stummer Buchstabe bleibt. Denn die Macht des Gedankens ist nicht wie die physische Macht, die sich auch dem Widerstrebenden aufzwingt, sie setzt vielmehr eine Empfänglichkeit bei dem Leser voraus, um sich wirksam zu erweisen.

Digitized by Google

Buch II.

GRUNDLEGUNG.

ERSTES KAPITEL.

DER BEGRIFF DES UNBEDINGTEN.

Die positive Feststellung des Begriffs des Unbedingten wird drei Momente enthalten: 1. Den Nachweis des Verhältnisses, in welchem derselbe zu den logischen Gesetzen des Denkens, dem Satze der Identität und dem Satze des Widerspruchs steht; nämlich den Nachweis, daß diese Sätze nichts anderes als einen Begriff von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge ausdrücken. 2. Den Nachweis des logischen Verhältnisses, welches zwischen diesem Begriffe und den Daten der Erfahrung besteht; nämlich den Nachweis davon, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge mit diesem Begriffe nicht übereinstimmt, ohne jedoch mit demselben im logischen Widerspruch zu stehen; daß kein Gegenstand der Erfahrung gegen den Satz des Widerspruchs verstößt, aber auch keiner mit dem Satze der Identität übereinstimmt. 3. Den Nachweis davon, wie die Tatsachen selbst die objektive Gültigkeit dieses Begriffs bestätigen oder verbürgen.

Ehe ich jedoch an diese positive Feststellung unseres Begriffs gehe, müssen einige von den Mißverständnissen, die denselben umlagern, beseitigt werden. Und zu diesem Behuf ist es vor allen Dingen nötig, nach dem Sinne des Wortes „unbedingt" zu fragen.

Die Worte *unbedingt* und *absolut* sind gleichbedeutend, aber mit dem Worte *absolut* wird verschiedenes bezeichnet. *Kant* hat zwei Bedeutungen des Wortes *absolut* hervorgehoben, *Hamilton* drei und *Stuart Mill* sogar vier. Nach *Kant* wird das Wort *absolut* einmal gebraucht, „um bloß anzuzeigen, daß

Digitized by Google

etwas von einer Sache *an sich selbst* und also *innerlich* gelte", dann aber auch, „um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft)" (*Kr. d. r. V.*, S. 311). Nach *Stuart Mill* bedeutet das Wort *absolut:* 1. soviel als *vollendet, vollkommen, ganz,* was auch die zweite *Kant*sche Definition mit umfaßt; 2. bedeutet es das Gegenteil des *Relativen* und 3. dasjenige, was von allem anderen unabhängig ist. Die vierte Bedeutung ist mir nicht ganz klar. (Vgl. *St. Mills Examination etc.*, S. 46—48.) Absolut wahr ist z. B. dasjenige, was nicht allein unter irgend welchen Bedingungen als wahr erscheint oder sich erweist, sondern schlechthin wahr ist. Eine absolute Grenze ist ebenso diejenige, welche nicht allein unter Umständen unübersteiglich, sondern schlechthin unübersteiglich ist. Auch ist absolute Reinheit nicht bloß im Vergleich mit einem anderen Zustande, also verhältnismäßige Reinheit, sondern bedeutet die Abwesenheit aller fremden, trübenden Elemente überhaupt. Darauf sich stützend, behauptet *Mill*, daß man von *dem Absoluten* schlechthin nicht reden darf, daß alles, was absolut ist, absolut *etwas* sein muß, absolut schlecht oder absolut gut, absolut weise oder absolut dumm usw. (*Eb.*, S. 56); kurz, daß das Wort *absolut* nur zu Prädikatsbezeichnungen gebraucht werden darf, nicht aber zur Bezeichnung des Subjekts selbst im Urteil. Darin irrt *Mill* offenbar. Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d. i. das *Selbstexistierende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädikat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mitsamt allen seinen Prädikaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloß prädikative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, daß das betreffende Ding niemals als bloßes Prädikat gefaßt werden darf, in keiner Weise eine Funktion oder ein Moment eines anderen ist, also auch nicht zur Bezeichnung eines anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, daß ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistierende oder die Substanz verstehe; diese vier Ausdrücke werden von mir als gleichbedeutend gebraucht.

Digitized by Google

Es gibt nun Denker, welche behaupten, daß der Begriff unbedingter oder selbstexistierender Dinge ein widersprechender und unmöglicher sei. So sagt z. B. *Bain:* „Es gibt keine mögliche Erkenntnis einer Welt als nur relativ zu unserem Geist *(in reference to our minds).* Das Wissen ist ein Zustand des Geistes; die Erkenntnis körperlicher Dinge ist ein mentales Faktum. Wir sind außerstande, das Dasein einer unabhängigen körperlichen Welt auch nur zu erörtern; der Akt selbst ist ein Widerspruch" (*Senses and Intellect,* 3. ed., S. 375).

Es ist nun aber Tatsache, daß wir eine von uns unabhängige, ja unbedingte Körperwelt erkennen und den Glauben an dieselbe aus unserer Wahrnehmung der Dinge gar nicht beseitigen können, auch wenn wir *in abstracto* das Dasein der Körper leugnen. Da also jene Behauptung *Bains* einer Tatsache widerspricht, so braucht sie nicht weiter widerlegt zu werden.

Ein anderer Schriftsteller, *H. Spencer*, hat auf eine andere Weise zu zeigen versucht, daß der Begriff eines Selbstexistierenden widersprechend und daher undenkbar sei, obgleich freilich *Spencer* sich genötigt sieht, etwas Selbstexistierendes anzunehmen. Man kann indessen im voraus einsehen, daß dieser Nachweis auf einem Mißverständnisse beruhen muß. Denn der Begriff des Unbedingten, des Selbstexistierenden ist ganz einfach, enthält gar keine Vielheit von Bestimmungen, kann also auch unmöglich widersprechende Bestimmungen enthalten. Und in der Tat, einen Widerspruch erzeugt *Spencer* nur dadurch, daß er den Begriff des Selbstexistierenden in Verbindung mit der Vorstellung der Zeit bringt. In seinem Werke *First Principles* (1863, S. 31) äußert er sich so darüber: „Selbstexistenz schließt notwendig die Idee eines Anfangs derselben aus; und einen Begriff von der Selbstexistenz bilden, heißt, einen Begriff von Existenz ohne Anfang bilden. Nun können wir aber dieses durch keine Anstrengung des Geistes zuwege bringen. Um eine Existenz, welche sich durch eine unendliche vergangene Zeit hinzieht, zu denken, müssen wir den Gedanken einer unendlichen vergangenen Zeit fassen, was eine Unmöglichkeit ist"[1]).

[1]) Gleich daneben findet sich noch die folgende Bemerkung *H. Spencers:* „Auch wenn Selbstexistenz begreiflich wäre, so würde sie doch in keinem Sinne eine Erklärung *(explanation)* des Universums sein. Niemand wird

Digitized by Google

Es liegt hier eine Verwechselung vor. Was seinem Wesen nach *in der Zeit* existiert, d. h. eine Sukzession ist, dessen Anfangslosigkeit ist in der Tat undenkbar. Daß eine unendliche Reihe von *Begebenheiten* verflossen, also vollendet sein könnte, das impliziert einen Widerspruch; denn „unendlich" bedeutet dasselbe, wie „unvollendbar". Hier ist eine wirkliche Antinomie vorhanden durch die Notwendigkeit, die Reihe des Geschehens als anfangslos zu denken. Aber kann denn ein Dasein gar nicht anders als in der Zeit gedacht werden? Ist der Begriff der Existenz überhaupt oder derjenige der Selbstexistenz insbesondere unzertrennlich von dem Begriffe der Sukzession? Das Gegenteil ist vielmehr klar. Denn außer dem Dasein in der Zeit kennen wir noch ein Dasein im *Raume,* welches nichts von Sukzession in seinem Begriffe enthält und dabei gerade als Selbstexistenz gedacht wird. Wir können ohne den geringsten Widerspruch eine ganze Welt im Raume denken, in welcher gar keine Veränderung oder Sukzession geschieht. Aber ohne reale Sukzession ist auch keine Zeit überhaupt denkbar. Diese Welt würde also mit der Zeit überhaupt nichts zu schaffen haben. Die Anfangslosigkeit in dem Dasein dieser Welt impliziert daher nicht den mindesten Widerspruch. Denn um sie zu denken, brauchen wir nicht in der Zeit selbst einen unendlichen Regressus zu machen, sondern die ganze Vorstellung der Zeit einfach beiseite zu setzen, als welche zu dem Begriffe dieser Welt gar nicht gehört.

Der Begriff des Unbedingten ist in der Tat so weit davon entfernt, widersprechend und undenkbar zu sein, daß er vielmehr der einzige unserem Denken natürliche und begreifliche ist. Der Gedanke eines Objekts, welches die Gründe seiner Existenz und

sagen, daß die Existenz eines Gegenstandes im gegenwärtigen Augenblicke verständlicher gemacht werde durch die Entdeckung, daß derselbe schon eine Stunde vorher, oder einen Tag vorher, oder ein Jahr vorher existiert habe"; folglich „kann keine Anhäufung solcher endlichen Perioden, selbst wenn wir sie zu einer unendlichen Periode ausdehnen könnten, es (das Dasein des Gegenstandes) begreiflicher machen". Die Behauptung, daß die Welt selbstexistierend sei, ist keine Erklärung des Daseins derselben, sondern besagt vielmehr, daß ihr Dasein gar keiner Erklärung bedarf. Denn eine Erklärung ist die Angabe von Gründen, Selbstexistenz ist aber ein Dasein, welches keine Gründe hat.

Digitized by Google

seiner Beschaffenheit nicht außer sich hat, ist der einzige, bei welchem wir uns beruhigen können, wo wir nach keinem Warum und Woher zu fragen haben. Unbegreiflich sind vielmehr die Gegenstände der Erfahrung gerade darum, weil sie nicht unbedingt sind. Denn unbedingt ist einfach ein Gegenstand, der ein ihm eigenes, nicht von außen entlehntes und somit von allen fremden Dingen unabhängiges Wesen besitzt, und das Rätselhafte der Gegenstände der Erfahrung liegt eben darin, daß dieselben, wie ich es weiter unten ausführlich nachweisen werde, kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen. Darum ist für uns ein Objekt (ein Ding, ein Gegenstand) gleichbedeutend mit einem selbstexistierenden, unbedingten Objekt. Daß ein Gegenstand von anderen abhängig sein, zu anderen in notwendiger Beziehung stehen könne, das liegt nicht ursprünglich in unserem Begriff eines Objekts, sondern wird uns durch die Erfahrung aufgenötigt. Die Selbstverständlichkeit des Begriffs des Unbedingten oder der Substanz wird indessen erst weiter unten erhellen, wenn gezeigt werden wird, daß derselbe das Grundgesetz unseres Denkens bildet. Hier müssen wir dessen Identität mit dem Begriffe des „Dinges an sich" hervorheben.

Den Ausdruck „Ding an sich" hat, wie man weiß, *Kant* eingeführt; aber das Sonderbare ist, daß er selbst kein klares Bewußtsein davon hatte, was er unter dem „Ding an sich" verstand. Daher sehen wir bis auf unsere Tage die erstaunlichste Verwirrung über diesen Begriff herrschen.

Ding *an sich* kann zweierlei bedeuten:

1. Ein Ding *abgesehen* von seinen *Relationen* zu anderen Dingen, und 2. ein Ding in seiner *eigenen Beschaffenheit* betrachtet, seinem eigenen Wesen nach genommen.

Diese beiden Bedeutungen fallen in eins zusammen, wenn man annimmt, daß es *nicht* zu dem eigenen Wesen eines Dinges gehören kann, zu anderen Dingen in Beziehung oder Relation zu stehen, mit anderen Worten, daß alle Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist. Die Definition eines „Dinges an sich" muß indessen auf die letztere der oben angeführten Bedeutungen des Wortes gegründet werden, weil diese die allgemeinere ist.

Nichts kann, wie man sieht, einfacher sein, als dieser Begriff

Digitized by Google

des Dinges an sich. Ein „Ding an sich" ist eben nichts anderes, als ein Ding, welches ein *Ansich,* d. h. ein ihm wahrhaft eigenes, nicht entlehntes Wesen besitzt. Aber was nicht entlehnt ist, das ist auch nicht bedingt, wie ich es in den nachfolgenden Kapiteln beweisen werde. Also fällt der Begriff des „Dinges an sich" mit dem des Unbedingten oder der Substanz zusammen.

Gehörte nun die Relativität, der innere Zusammenhang untereinander zu dem eigenen Wesen der Dinge, so würden die Objekte der Erfahrung, welche untereinander in durchgängiger Verbindung stehen, wahre Substanzen, „Dinge an sich" und die Welt der Erfahrung selbst das Unbedingte sein. Sollte es sich dagegen zeigen, daß alle Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, so haben wir in der Erfahrung *nicht* das *eigene* Wesen der Dinge, so ist das Ding an sich oder das Unbedingte von der Welt der Erfahrung verschieden.

Letzteres war nun gerade die Voraussetzung, welche der *Kant*'schen Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung" zugrunde lag. Weil unsere Erkenntnis der Dinge durch die Natur des erkennenden Subjekts bedingt ist, schloß *Kant,* daß wir die Dinge *nicht* so erkennen, wie sie *an sich* sind. Die unentbehrliche Prämisse zu diesem Schluß war offenbar die Voraussetzung, daß es nicht zu dem eigenen Wesen, zu dem Ansich der Dinge gehört, von einem Subjekt erkannt zu werden, oder mit anderen Worten, daß die Dinge in keiner ursprünglichen Beziehung zu irgendeinem erkennenden Subjekt oder zu der Gesamtheit solcher Subjekte stehen. Ist dies aber *a priori* gewiß, so kann es nur ein Teil oder eine Folge der allgemeinen Gewißheit sein, daß dem Wesen der Dinge an sich die Relativität überhaupt fremd ist, daß ein Ding in seiner wahrhaft eigenen Natur keine Beziehung nicht bloß zu erkennenden Subjekten, sondern zu irgendwelchen anderen Dingen außer sich enthält. Denn *a priori* können wir natürlich von Unterschieden und Ausnahmen in den Verhältnissen der Dinge nichts wissen [1]).

[1]) Ich sage: *a priori.* Denn der Satz, daß Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, konnte nie aus Erfahrung stammen, da uns die letztere alle Objekte durchgängig in Beziehungen sowohl untereinander als auch zu unserem Erkennen zeigt.

Digitized by Google

Jene große Lehre *Kants* beruht also, wie man sieht, auf einem positiven Begriff von der Natur der Dinge an sich, auf der Einsicht, daß dem Wesen der Dinge alle Relativität an sich fremd ist. Aber *Kant* war so weit entfernt, ein klares Bewußtsein davon zu haben, daß er vielmehr den Begriff eines „Dinges an sich" ausdrücklich als einen bloß problematischen, negativen Grenzbegriff bezeichnet hat, welcher nichts weiter bedeute, als eben die einschränkende Einsicht, daß die Stammbegriffe des Verstandes (welche die sog. „Kategorien" sein sollen), lediglich auf die Erfahrung, und zwar auf die menschliche Erfahrung gehen, und über dieselbe nie hinausführen können. Diese Auffassung des Begriffs eines Dinges an sich war allerdings ein folgerichtiges Ergebnis der Lehre *Kants*, daß die Kategorien des Verstandes sich gar nicht auf wirkliche Gegenstände und deren Erkenntnis beziehen, sondern lediglich zur Verbindung unserer eigenen Wahrnehmungen dienen. Hält man aber diese Ansicht fest, dann verliert die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" jeglichen bestimmten Sinn. Denn wie und aus welchem Grunde können wir von irgendwelchen Dingen oder Objekten überhaupt sprechen, und was können wir über dieselben aussagen, wenn ein Ding oder ein Objekt gar nichts von unseren Vorstellungen Verschiedenes sein soll, wenn die Beziehung der letzteren auf einen Gegenstand „nichts weiter tut, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen" (*Kr. d. rein. Vft.*, 214)?

Dies war jedoch im Grunde gar nicht die wirkliche Meinung *Kants*. Hätte er an seiner Lehre von dem Verstande (an der Lehre der „transzendentalen Analytik") ernstlich festgehalten, dann brauchte er seine Lehre von der Vernunft (die „transzendentale Dialektik") gar nicht zu schreiben. Denn er sagt selbst ausdrücklich, daß „die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern nur den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache, und ihn über die Grenzen des Empirischen, aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche" (*Eb.*, 295). Wenn aber die Verstandesbegriffe selbst nichts weiter sind, als bloße Regeln zur Verbindung der Vorstellungen (wie es die „tr. Analytik"

Digitized by Google

lehrt), dann braucht man wahrhaftig nicht erst weitläufig zu beweisen, daß sie außerhalb der Erfahrung, als sog. „Ideen", keine Gültigkeit haben. Denn dann würden wir von irgend etwas außerhalb der Erfahrung gar kein Bewußtsein haben können. Tatsache ist es dagegen, daß *Kant* der Kategorie der Substanz eine objektive Gültigkeit zuerkannte und selbst die Kategorie der Kausalität auf „Dinge an sich" anwenden wollte, wie es sowohl aus seiner Lehre von der sog. transzendentalen Freiheit, als auch aus der bei ihm überall implizierten Voraussetzung, daß die „Dinge an sich" unsere Vorstellungen bewirken, klar hervorgeht.

Der Begriff des „Dinges an sich" ist in der Tat kein anderer, als der der Substanz, und es liegt auf der Hand, daß in unserer Erkenntnis einer Welt von Substanzen (von Körpern) der erste Grund lag, ein Wesen *an sich* der Dinge anzunehmen, welches von der Art, wie wir sie erkennen, verschieden ist. Die Körper erkennen wir als Objekte, denen alle Relativität an sich fremd ist. Daher sieht sich selbst die Naturwissenschaft genötigt, unsere gewöhnliche Auffassung der Körper diesem Begriffe gemäß zu berichtigen, was die naturwissenschaftlichen Theorien der Körper und namentlich die mechanische Naturerklärung beweisen.

Dasselbe Gesetz des Denkens, welches die Erkenntnis der Körper bedingt, liegt also auch unserem Bewußtsein eines jenseit der Erfahrung befindlichen, metaphysischen Wesens der Dinge, der Gewißheit, daß die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich sind, daß sie Elemente enthält, welche dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd sind, zugrunde. Und die Relativität ist nicht das einzige derartige Element; denn bald werden wir noch andere kennen lernen.

Das Bewußtsein, daß uns die Erfahrung die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich sind, daß mithin das Verhältnis zwischen dem Unbedingten und dem Erfahrungsmäßigen (Bedingten) nicht dasjenige von Grund und Folge, sondern dasjenige von „Ding an sich" und „Erscheinung" ist, ist das eigentliche *philosophische* Bewußtsein, und, obgleich zuerst von *Kant* bestimmt formuliert und nicht einmal von ihm selbst mit Klarheit und Konsistenz festgehalten, doch sehr alt, ja vielleicht so alt wie die reflek-

Digitized by Google

tierende Menschheit selbst. Eben aus diesem Bewußtsein entsteht die Verwunderung über die Beschaffenheit der Welt, welche nach *Platons* und *Aristoteles'* richtiger Bemerkung den Anfang aller Philosophie bildet. Wer dieses Bewußtsein und diese Verwunderung in sich nicht findet, der wird stets auf dem naturalistischen Standpunkte der Betrachtung stehen bleiben und den eigentlichen philosophischen nie erreichen, auch wenn er dabei die kühnsten metaphysischen Theorien aufstellt. Denn nicht bloß derjenige ist Naturalist, der die Welt der Erfahrung selbst für das Unbedingte hält, sondern auch derjenige, der das Unbedingte zwar von der Welt der Erfahrung unterscheidet, aber dasselbe dennoch nach Analogien der Erfahrung denkt.

Das Sein oder Nichtsein einer eigentlichen, von empirischen Wissenschaften verschiedenen Philosophie hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob uns die Erfahrung das eigene, ursprüngliche Wesen der Dinge zeigt oder nicht. Und die Beantwortung dieser Frage hängt offenbar wiederum davon ab, ob wir einen mit der Erfahrung *nicht übereinstimmenden* und doch *objektiv gültigen* Begriff *a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge haben oder nicht.

Das Vorhandensein eines solchen Begriffs und dessen objektive Gültigkeit zu beweisen, wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DIE LOGISCHEN GESETZE.

1. Der Satz der Identität.

Man pflegt als ersten Grundsatz der Logik den sogenannten Satz der Identität hinzustellen, welcher so ausgedrückt wird: „Ein jedes ist, was es ist" oder „ein jedes ist sich selbst gleich". Aber es herrscht merkwürdigerweise über die Bedeutung dieses so einfachen Satzes keine Übereinstimmung unter den verschiedenen Denkern. Denn einige glauben, daß dieser Satz sich auf die Wirklichkeit bezieht, etwas über die Natur derselben aussagt, während andere, und zwar vielleicht die meisten, den Satz für nichtssagend halten. Es kann einem indessen doch wunderlich vorkommen, daß man etwas Nichtssagendes, als solches erkennend, dennoch als erstes Prinzip des Denkens und der Wissenschaft anführt. Etwas Nichtssagendes sollte man in der Wissenschaft gar nicht erwähnen, denn es gibt bloß ein müßiges Gerede. Allein man glaubt, daß dieser nichtssagende Satz für das Denken unentbehrlich sei, ja daß aus demselben sogar einiges gefolgert werden könne, ohne daß er aufgehört hätte, nichtssagend zu sein.

Zuerst fragt es sich: welches ist der eigentliche Sinn des Satzes „ein jedes Ding ist, was es ist"? Doch wohl der, daß ein jedes Ding ganz es selbst und nichts als es selbst sein, d. h. ein eigenes Wesen besitzen und mit sich selbst wahrhaft identisch sein soll.

Präzis ausgedrückt, muß mithin der Satz der Identität so lauten:

Seinem eigenen Wesen nach ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

Dieser Satz ist in der Tat selbstverständlich, aber es fragt sich ferner: ist durch diesen Satz etwas über die Natur der Gegenstände ausgesagt oder nicht?

Digitized by Google

Diese Frage ist gar nicht schwer zu beantworten. Denn es kommt bloß darauf an, ob eine Wirklichkeit imaginiert werden kann, welche mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt, in welcher derselbe keine Gültigkeit hätte, oder nicht. Kann eine solche Wirklichkeit gar nicht einmal hypothetisch gedacht werden, dann ist der Begriff des Wirklichen oder Realen gar nicht unterschieden von dem Begriffe des Mitsichidentischen oder des Sichselbstgleichen, und der Satz der Identität ist also ein bloß tautologischer oder identischer (nach *Kants* Ausdrucksweise: analytischer) Satz. Denn Subjekt und Prädikat in demselben bedeuten dann genau dasselbe. Im entgegengesetzten Falle aber nicht. Nun ist unzweifelhaft das letztere der Fall. Wir können uns hypothetisch denken, daß alles Wirkliche in einem unaufhörlichen Fluß oder Wechsel begriffen sei, ohne einen Augenblick stille zu stehen und seine Beschaffenheit festzuhalten, oder auch daß jedes einzelne zugleich auch alles andere sei. In einer so gearteten Wirklichkeit würde der Satz der Identität offenbar keine Gültigkeit haben. Der Begriff des Realen oder Wirklichen einerseits und derjenige des Sichselbstgleichen oder Mitsichidentischen andererseits sind also nicht ein und derselbe, sondern zwei verschiedene Begriffe. Folglich ist der Satz der Identität, welcher eine Verbindung dieser zwei verschiedenen Begriffe ausdrückt, nicht ein identischer, sondern ein *synthetischer* Satz. Als solcher kann er zur Prämisse eines Syllogismus und somit zum Prinzipe der Wissenschaft dienen.

Der Satz der Identität, welcher besagt: „Ein jedes Ding ist sich selbst gleich", ist eine allgemeine Affirmation über die Natur der realen Gegenstände, und zwar eine Affirmation, von welcher oben (S. 55 ff.) gezeigt worden ist, daß ohne dieselbe ein Bewußtsein von dem Unterschiede des Wahren und Unwahren nicht entstehen könnte. Indessen vergißt man oft, daß der Satz der Identität eine bestimmte Beschaffenheit der Wirklichkeit voraussetzt oder fordert, und sieht deshalb in demselben eine bloße Wortformel oder höchstens ein die innere, gleichsam polizeiliche Ordnung des Denkens bedingendes Gesetz, ohne Beziehung auf eine außerhalb des Denkens liegende Wirklichkeit. Allein es kann keine andere berechtigte Ordnung des Denkens geben, als diejenige, welche uns zur richtigen Erkenntnis der Wirklichkeit befähigt und führt. Ein Gesetz des Denkens kann ohne Rück-

Digitized by Google

sicht auf die Wirklichkeit ebensowenig gültig sein, wie die Konstruktion eines Teleskops ohne Rücksicht auf die Gesetze der Verbreitung und der Brechung der Lichtstrahlen tauglich sein kann.

Hier droht uns indessen eine andere Klippe. Wer einsieht, daß der Satz der Identität weit davon entfernt ist, eine bloße Tautologie zu sein, der kann sich leicht versucht fühlen, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und diesen Satz für einen empirischen, für eine Generalisation aus der Erfahrung zu halten. Das wäre ebenfalls ein entschiedener Fehlgriff. Der Satz der Identität konnte nicht durch Erfahrung gewonnen werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Erfahrung mit demselben *nicht übereinstimmt* oder ihn nicht verwirklicht. Denn — um hier kurz zu sagen, was später ausführlich dargetan werden muß — der Begriff des Mitsichidentischen ist kein anderer, als der Begriff des Absoluten, des Unbedingten, des Selbstexistierenden; unsere Erfahrung aber bietet uns gar nichts Absolutes, sondern nur Relatives und Bedingtes dar.

Wer den Satz der Identität auch nur für ein bloß formales Gesetz des Denkens hält, muß doch zugeben, daß derselbe unbedingte Genauigkeit in der Auffassung eines jeden Objekts erfordert. Demgemäß darf man eine halbe Übereinstimmung nicht für eine ganze halten oder man entsagt der logischen Präzision und Schärfe des Denkens, welche allein dessen Richtigkeit verbürgen kann. Nun ist es aber bei einer genauen Auffassung der Sache unzweifelhaft, daß, wenn die Erfahrung dem Satze der Identität vollkommen angemessen (konform) wäre, in derselben kein Gegenstand definiert, keiner durch Prädikate bezeichnet werden könnte, welche von seinem Begriffe unterscheidbar wären; mit einem Wort, daß der ganze Inhalt der Erfahrung nur in identischen, nicht aber in synthetischen Sätzen ausgedrückt werden könnte und müßte. Das einzige, was man dann von einem Gegenstande würde aussagen können, wäre eben nur dieses: „*A* ist *A*“ und „*A* ist nicht *B*“, aber niemals „*A* ist *B*“. Der Ausdruck „*A* ist *B*“ kann zwar einen Sinn haben, welcher dem Satze der Identität nicht widerspricht, aber nie kann er etwas ausdrücken, was mit diesem Satze vollkommen übereinstimmte. Das liegt auf der Hand. Nun sind zwar die einfachen gegebenen

Digitized by Google

Qualitäten, wie die weiße Farbe oder der süße Geschmack, von der Art, daß man sie nicht definieren kann und von denselben eigentlich nichts aussagen kann, als daß sie sind, was sie sind, die weiße Farbe eine weiße Farbe und der süße Geschmack ein süßer Geschmack. Allein selbst in dem Wesen dieser einfachen Qualitäten liegt etwas, das unser Denken nötigt, dieselben stets in Beziehung, in Relation auf etwas anderes, nämlich entweder als Zustände des Subjekts oder als Eigenschaften und Zustände äußerer Dinge, zu erkennen. Dadurch werden dieselben als Momente einer Synthesis gefaßt, daher in synthetischen Sätzen ausgedrückt und also zu dem Satze der Identität in einen Gegensatz gestellt. Von anderen Dingen vollends ist es allgemein bekannt, daß dieselben Komplexe, Synthesen des Verschiedenen sind[1]). Es steht also außer Frage, daß die Erfahrung mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt. Die Frage, an welche sich erkenntnistheoretische Interessen knüpfen, ist vielmehr diese:

Ob der Satz der Identität das Recht hat, mit der Erfahrung nicht übereinzustimmen, und wo der Grund dieses Rechts liegt? Das ist eine fundamentale Frage, von entscheidender prinzipieller Bedeutung für das Denken und für die Wissenschaft des Denkens.

Ob wir in der Strenge und Konsequenz der denkenden Auffassung weitergehen dürfen, als uns die Erfahrung ermächtigt oder nicht? Darum handelt es sich. Ist die Erfahrung die einzige Grundlage des Wissens, dann kann von einem *logischen Denken*, wie man es gewöhnlich in der Theorie versteht, keine Rede sein. Dann müßten wir uns in allem mit annähernden (approximativen) Ergebnissen, mit einem bloßen *à peu près* begnügen. Denn allgemeine Einsichten von strenger, ausnahmsloser Gewißheit gibt es dann nicht.

Drückt aber der Satz der Identität einen nicht aus Erfahrung geschöpften Begriff aus, so bezieht er sich eigentlich auf eine andere Wirklichkeit, als welche uns in der Erfahrung vorliegt. Und wenn dennoch die objektive Gültigkeit dieses Begriffs bewiesen werden kann, dann erst haben wir ein oberstes Prinzip des Wissens, welches die Gewißheit allgemeiner Einsichten, auch der aus Erfahrung (durch Induktion) gewonnenen, begründet.

---

[1]) Doch wird dies weiter unten besonders nachgewiesen.

Digitized by Google

2. Der Satz des Widerspruchs.

Das Verhältnis der Bejahung und Verneinung, der Affirmation und der Negation zueinander nennen die Logiker einen kontradiktorischen Gegensatz und ihre Vereinigung einen Widerspruch. Der einfachste Ausdruck eines Widerspruchs ist also: „*A* ist", „*A* ist nicht", oder zusammengenommen: „*A* ist nicht *A*". Einige drücken den Widerspruch auch so aus: „*A* ist *B* und nicht *B*". Allein das ist offenbar eine unnötige Verwicklung. Denn der Widerspruch besteht doch einzig und allein in dem kontradiktorischen Gegensatze von *B* und *nicht B*, in der Bejahung und Verneinung desselben, ganz unabhängig davon, ob es in einem Dritten, *A*, gedacht wird oder nicht.

Unter dem sogenannten Prinzipe oder Satze des Widerspruchs versteht man nun die Lehre, daß „die Affirmation und die Negation desselben nicht beide zugleich wahr sein können".

Hier begegnet uns genau dasselbe, wie bei dem Satze der Identität. Man ist nicht allein über die Tragweite und Bedeutung, sondern selbst über den Ausdruck oder die Fassung dieses Satzes uneinig. Derselbe wird manchmal so definiert: „*A* kann nicht zugleich *B* und nicht *B* sein". Allein schon *Kant* (*K. d. r. V.*, S. 179) hat auf das Unpassende hingewiesen, in diesen Satz Zeitverhältnisse aufzunehmen [1]). Die Definition, welche er selbst vorgeschlagen hat, ist aber womöglich noch unpassender, nämlich diese: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht" (*Eb.*, S. 178). Bei *Herbart* findet man die folgende Formulierung des Satzes: „Entgegengesetztes ist nicht einerlei". In diesen beiden Formeln kann man schwerlich etwas anderes, als bloße Tautologien, die Wiederholung desselben mit verschiedenen Worten sehen. Gewöhnlich formuliert man den Satz so: „Kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile können

[1]) In der Tat können Sukzessionen und Zeitverhältnisse, wie ich es im zweiten Teil zeigen werde, selbst nur auf Grund des Satzes vom Widerspruch erkannt werden, dürfen also in dessen Definition nicht aufgenommen werden. Indessen kann die gewöhnliche Formel des Satzes vom Widerspruch nicht ohne Rücksicht auf Zeitbestimmungen ausgedrückt werden, und das ist eben ein Beweis dafür, daß dieselbe eine abgeleitete ist. Weiter unten werde ich dies näher nachweisen.

Digitized by Google

nicht beide zugleich wahr sein". Aber auch diese Formel hat das Nachteilige, daß man erst wissen muß, was ein kontradiktorischer Gegensatz ist; und außerdem können auch die sog. konträr entgegengesetzten Urteile (wie: „Alle Menschen sind vernünftig" und „Kein Mensch ist vernünftig") ebenfalls nicht beide zugleich wahr sein. Der einfachste und klarste Ausdruck ist also der oben angeführte: die Affirmation und die Negation oder die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide zugleich wahr sein.

Nun gibt es in der Wirklichkeit weder Affirmationen noch Negationen, sondern nur Daseiendes und reale Verhältnisse desselben, welche wohl zu einer Zusammensetzung oder zu einem Widerstreit verschiedener Dinge und Erscheinungen führen, aber doch einen von dem logischen Verhältnisse der Bejahung und der Verneinung ganz verschiedenen Charakter haben. Außerdem deutet das Wort „Widerspruch" selbst auf bloße Reden. Man wird daher leicht verleitet zu glauben, daß der Satz des Widerspruchs die Wirklichkeit gar nichts angehe, nur auf unsere Reden und Behauptungen Bezug habe. Allein man sollte nicht vergessen, daß Affirmationen und Negationen, obgleich sie nicht selbst in der Wirklichkeit vorkommen, sich doch auf dieselbe beziehen. Was bejahen und verneinen wir denn, wenn nicht die Wirklichkeit eines realen Gegenstandes oder Verhältnisses? Die notwendige Beziehung des Satzes des Widerspruchs auf die Wirklichkeit wird durch das Wort „wahr" in demselben ausgedrückt; denn Wahrheit ist eben, wie bekannt, nichts anderes, als die Übereinstimmung der Vorstellung mit der Wirklichkeit.

Im gewöhnlichen Leben beschränkt man denn auch das Wort „Widerspruch" nicht auf die Bezeichnung der kontradiktorischen Entgegensetzung „*A* ist, *A* ist nicht" allein, sondern glaubt Widersprüche auch in folgenden Zusammenstellungen zu sehen: „*A* ist rund, *A* ist dreieckig", „*A* ist in Rom, *A* ist in Paris", „*A* ist ganz schwarz, *A* ist ganz rot" und ähnlichen. Wir müssen also sehen, ob eine gewisse Vereinigung der sogenannten *konträren* Gegensätze nicht ebensosehr einen Widerspruch bildet, wie die Vereinigung des kontradiktorisch Entgegengesetzten. Und ob der Satz des Widerspruchs *a priori* feststeht oder aus der Erfahrung abgeleitet ist.

Digitized by Google

Die Sache muß wohl ihre Schwierigkeiten haben; denn wir sehen, daß auch ein so scharfsinniger Denker wie *Stuart Mill* teils zu keiner festen Ansicht, teils aber zu etwas wunderlichen Ansichten darüber gelangt ist. Er hat ganz richtig begriffen, daß der Satz des Widerspruchs nicht eine bloß „verbale Proposition", d. h. keine bloße Wortformel ist. Aber in seinem Werke über die Logik glaubte er behaupten zu dürfen, daß dieser Satz „eine unserer ersten und familiärsten Generalisationen aus Erfahrung" sei (*Log.* I., S. 327—328 [p. 307]). Dagegen scheint er in seinem Werke über die Philosophie *Hamiltons* den Satz des Widerspruchs und die anderen sogenannten logischen Gesetze für ursprüngliche Notwendigkeiten des Denkens zu halten. Einmal sagt er zwar, daß er selbst in diesem Punkte unschlüssig sei, „denn wer weiß, wie künstlich, veränderlich, von Umständen abhängig die meisten der vorausgesetzten Notwendigkeiten des Denkens sind (obgleich wirkliche Notwendigkeiten für eine gegebene Persönlichkeit zu einer gegebenen Zeit), der wird mit der Behauptung zögern, daß irgendwelche unter diesen Notwendigkeiten einen ursprünglichen Teil unserer geistigen Konstitution ausmachen". (*An Exam.* usw., p. 475.) Aber an einer anderen Stelle spricht er sich über den Satz des Widerspruchs mit mehr Entschiedenheit aus: „Daß dasselbe Ding zugleich sei und nicht sei — daß dieselbe identische Behauptung zugleich wahr und falsch sei, — das ist nicht allein unbegreiflich für uns, sondern wir können uns gar nicht vorstellen, daß es irgend begreiflich gemacht werden könnte. Wir können keinen genügenden Sinn mit der Proposition vereinigen, um imstande zu sein, die Voraussetzung einer anderen Erfahrung über diesen Gegenstand uns vorzustellen. Wir können daher die Frage nicht einmal aufstellen *(entertain)*, ob diese Unmöglichkeit *(incompatibility)* in der ursprünglichen Struktur unseres Geistes *(Mind)* liege oder durch die Erfahrung darin eingeführt sei". (*Eb.*, p. 84.) Die letzte Phrase ist offenbar nur dazu da, um dem Empirismus des Autors eine Ausflucht zu lassen. Was *Mill* selbst für schlechthin unbegreiflich erklärt, dessen Undenkbarkeit sollte er schon der Natur des Denkens selbst zuschreiben; denn sonst leistet er in dem Denken des Undenkbaren und dem Begreifen des Unbegreiflichen wahrhaft Erstaunliches. Sagt er doch, daß ein vier-

Digitized by Google

eckiger Kreis oder ein Körper, der ganz schwarz und zugleich ganz weiß sei, sehr wohl denkbar wären, wenn die Erfahrung nicht zeigte, daß jedesmal, wenn eine kreisförmige Figur zu einer viereckigen wird, sie dabei aufhört, rund zu sein, und jedesmal, wenn ein schwarzer Körper weiß wird, er dabei aufhört, schwarz zu sein. Die Unmöglichkeit, solche Ideen zu vereinigen, kann nach *Mill* zurückgeführt werden auf „untrennbare Assoziation, zusammen mit der ursprünglichen Unbegreiflichkeit eines direkten Widerspruchs" (*Eb.*, p. 84). „Wir würden wahrscheinlich, sagt er, keine Schwierigkeit haben, die zwei vermeintlich unverträglichen Ideen zu vereinigen, wenn unsere Erfahrung nicht vorher eine derselben mit dem Kontradiktorischen (*the contradictory*, *Mill* meint wahrscheinlich: mit der Abwesenheit) der anderen untrennbar assoziiert hätte".

In die Erörterung des Widerspruchs muß auch die des *Gegensatzes* miteinbegriffen werden, weil beide miteinander zusammenhängen. Die Lehre von dem Gegensatze nun ist bis jetzt noch nicht gehörig ausgearbeitet und hier ist gerade der Ort, einige Worte zur Erläuterung dieses Gegenstandes zu sagen.

Es gibt nur zwei Arten eigentlichen Gegensatzes: den *realen* Gegensatz und den *logischen*. Den realen Gegensatz, welchen *Kant* (in seiner Abhandlung über die negativen Größen) die „Realrepugnanz" nannte, findet, wie er richtig sagt, „nur statt insofern zwei Dinge als *positive* Gründe eines die Folge des anderen aufhebt", d. h. er findet nur zwischen zwei Kräften oder zwei Ursachen statt, welche auf denselben Gegenstand im entgegengesetzten oder im verschiedenen Sinne einwirken. Der logische Gegensatz ist der zwischen einer Affirmation und der Negation derselben, da diese sich ausdrücklich auf jene bezieht und sie aufhebt. Aber was der logischen Affirmation und Negation in der Wirklichkeit entspricht, nämlich das Dasein und das Nichtsein, oder das Vorhandensein und die Abwesenheit eines Gegenstandes, bildet an und für sich keinen Gegensatz. Denn das Dasein eines Gegenstandes an einem Orte und zu einer Zeit ist sehr gut verträglich mit seinem Nichtsein an anderen Orten und zu anderen Zeiten. Das Nichtsein eines Gegenstandes enthält keine solche Beziehung auf dessen Dasein, wie die logische Negation auf die negierte Affirmation. Vollends aber können

Digitized by Google

zwei reale Qualitäten oder Bestimmungen an und für sich keinen Gegensatz bilden, weil keine reale Qualität eine ausdrückliche Beziehung, und zwar eine ausschließende, zu einer anderen hat, da alle Qualitäten vielmehr sehr gut nebeneinander bestehen können. Es ist ein offenbares Mißverständnis, wenn *Herbart* (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 2. Aufl., S. 254) meint, daß die Ungleichheit der Qualitäten „bei manchen Dingen in dem Verhältnisse eines konträren Gegensatzes steht", aus welchem Umstande sich „die ganze Welt der Geister und der Körper" ergeben soll. Ebenso unzulässig ist es, wie *Drobisch* (*Neue Darst. der Logik*, 2. Aufl., § 22) zu meinen, daß die äußersten Glieder einer vollständigen und vollkommen geordneten Reihe koordinierter Begriffe in dem logischen Verhältnisse des konträren Gegensatzes stehen. Der Gegensatz von Schwarz und Weiß oder von Nord und Süd und ähnlichem ist, gerade logisch betrachtet, von keiner weiteren Bedeutung, als derjenige zwischen Weiß und Rot oder zwischen Nord und Ost und ähnlichem. Der Widerspruch in den Phrasen: „Das Weiße ist rot" oder „Der Norwind weht vom Osten" ist ebenso groß, wie derjenige in den Phrasen: „Das Weiße ist schwarz" oder „Der Nordwind weht vom Süden". Wenn Qualitäten einander an sich entgegengesetzt sein könnten, so müßte man erwarten, daß der Gegensatz derselben mit ihrer Ungleichheit wachsen würde; allein es findet gerade das Gegenteil davon statt. Denn wir sehen, daß Qualitäten, welche zu ganz verschiedenen Gattungen gehören, am wenigsten einander entgegengesetzt und sehr gut vereinbar sind, wie: viereckig und weiß, oder rot und süß. Ein Gegenstand, der zugleich viereckig und weiß oder zugleich rot und süß ist, kann gedacht werden. Dagegen bilden die Qualitäten derselben Gattung einen Gegensatz, sobald man sie auf denselben Gegenstand bezieht, denn sie können nicht vereinigt werden. Einen zugleich viereckigen und runden Gegenstand kann man nicht denken. Daraus ersieht man, daß reale Qualitäten und Bestimmungen nicht an sich, sondern nur wenn sie auf denselben Gegenstand bezogen werden, also nur *in dem zusammenfassenden Denken* einen Gegensatz bilden können; und dann wird es auch klar, warum Qualitäten derselben Gattung untereinander eher im Gegensatze stehen, als die Qualitäten ver-

Digitized by Google

schiedener Gattungen. Der Grund davon ist der, daß man bei einer Vereinigung der ersteren ganz etwas anderes denkt, als bei einer Vereinigung der letzteren. Bei der Vereinigung von Viereckig und Weiß z. B. denkt man, daß der Gegenstand, welcher in *einer Hinsicht* viereckig, in einer *anderen* weiß ist, was keinen, wenigstens keinen offenbaren Widerspruch ergibt. Dagegen bei der Vereinigung von Viereckig und Rund oder von Rot und Weiß muß man denken, daß der Gegenstand in *derselben* Hinsicht zugleich viereckig und rund oder zugleich weiß und rot sei, was offenbar einen Widerspruch ergibt. Qualitäten, welche zu derselben Gattung gehören, müssen einem Gegenstande eben auch in derselben Hinsicht beigelegt werden. Aber auch zwischen diesen letzteren trägt die Entgegensetzung nicht überall einen gleich ausgesprochenen, prononzierten Charakter und dieser Umstand muß näher beleuchtet werden.

Es gibt in der Erfahrung Zustände und Bestimmungen, welche einander schlechthin, ihrem ganzen Wesen nach gegenseitig ausschließen, wenn sie nämlich auf denselben Gegenstand bezogen werden. Solche Zustände kennen, und wissen daß sie miteinander unverträglich sind, ist eins. Dieser Art Gegenstände sind z. B. Krummes und Gerades, Ruhe und Bewegung, Leben und Tod, Licht und Finsternis usw. Was sich bewegt, das ändert seinen Ort, das Ruhende dagegen ändert seinen Ort nicht. Gerade ist eine Linie, wenn sie überall dieselbe Richtung behält; krumm ist dagegen eine Linie, welche ihre Richtung unaufhörlich ändert, dieselbe Richtung nirgends behält. Das Leben ist ein bestimmter Zustand des Organismus, der Tod dagegen die Abwesenheit gerade dieses Zustandes und das Vorhandensein eines von demselben Unterschiedenen. Man kann sagen, daß dies kontradiktorische Gegensätze in der Wirklichkeit selbst seien, die sich aber nur dem Bewußtsein als solche erweisen. Es gibt nun ferner Unterschiede, welche einen wesentlich gleichen Charakter haben, aber denselben nicht so offen zur Schau tragen, so z. B. der oben erwähnte Unterschied des Runden und des Viereckigen. Um zu wissen, daß ein Kreis nicht viereckig sein kann, bedarf es keiner besonderen Erfahrung und Assoziation, wie es *Mill* behauptet, denn das folgt aus den Begriffen dieser beiden Figuren unmittelbar. Der Kreis ist eine Linie, deren

Digitized by Google

Teile alle von einem *einzigen* Punkte gleich weit entfernt sind; dagegen sind alle Teile eines Vierecks von *keinem* einzigen Punkte gleich weit entfernt. In der Behauptung eines viereckigen Kreises wird also dasselbe bejaht und verneint, was einen Widerspruch ausmacht. Aber ist der Widerspruch und die Undenkbarkeit nicht ebenso groß, wenn man von einem dreieckigen, oder elliptischen, oder spiralförmigen Viereck redet? Offenbar, ja. Worin liegt nun hier im allgemeinen der Grund des Widerspruchs?

Wenn ein Gegenstand mit einem anderen unmittelbar eins wäre, so wäre er *von sich selber* verschieden, oder was dasselbe ist, wenn eine Qualität mit einer anderen unmittelbar eins wäre, so wäre sie von sich selber verschieden. Dies würde aber in direktem Widerspruch mit dem Satze „Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch" stehen. Daher bildet die unmittelbare Vereinigung verschiedener Qualitäten einen Widerspruch und erweisen sich die verschiedenen Qualitäten bei einem Versuche solcher Vereinigung als einander entgegengesetzt oder sich gegenseitig ausschließend, obwohl sie an und für sich keinen Gegensatz, weil überhaupt keine Beziehung zueinander enthalten.

Bei einer Vereinigung jener zuerst erwähnten Gegensätze von Ruhe und Bewegung, von Krummem und Geradem usw. wird kein Logiker einen Augenblick anstehen, zuzugeben, daß dieselbe einen Widerspruch bildet. Denn wiewohl kein realer Zustand die bloße und ausdrückliche Negation eines anderen sein kann, so impliziert doch die Ruhe so unmittelbar die Abwesenheit der Bewegung und umgekehrt, daß zu sagen, etwas ruhe oder etwas bewege sich nicht, ganz dasselbe bedeutet. Obgleich also die Logiker diese realen Gegensätze konträre Gegensätze nennen, so muß man doch zugeben, daß in diesem Falle die konträre Entgegensetzung der kontradiktorischen vollauf gleichkommt. Aber schon in der Vereinigung des Runden und des Viereckigen glaubt ein Denker wie *Mill* keine Kontradiktion zu sehen. Und vollends wenn man zu anderen Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Konsistenz usw., herabgeht, trübt sich der Blick mancher Logiker so sehr, daß sie in der unmittelbaren Vereinigung des Verschiedenen endlich keine Spur vom Widerspruch mehr zu bemerken glauben. Man muß untersuchen, welchen Grund diese Erscheinung hat.

Digitized by Google

Der Gegensatz von Ruhe und Bewegung und andere ähnliche haben dies Eigentümliche an sich: sie umfassen die *ganze* Sphäre der Wirklichkeit, auf welche sich ihre Begriffe beziehen; sie bilden eine vollständige *Disjunktion.* So kann z. B. der Zustand eines Dinges *nur* entweder Ruhe oder Bewegung sein; ein Drittes gibt es nicht[1]). Was nicht ruht, das bewegt sich notwendig, und was sich nicht bewegt, das ist *eo ipso* schon ruhend. So kann auch eine Linie nur entweder dieselbe Richtung verfolgen (gerade sein) oder ihre Richtung ändern (krumm sein); was nicht krumm ist, ist daher notwendig gerade, und was nicht gerade ist, ist schon *eo ipso* krumm. — Wenn nun zwei Zustände einander so ausschließlich gegenüberstehen, daß, was nicht in dem einen ist, notwendig dem anderen anheimfällt, so wird ihr Unterschied dadurch für uns zu einem ausdrücklichen Gegensatze; weil das Vorhandensein des einen dem Bewußtsein unmittelbar den Gedanken an die Abwesenheit des anderen aufdrängt und daher die Einsicht, daß der eine Zustand *nicht* der andere ist, ganz unabwendbar und unverkennbar macht.

Nun ändert der Unterschied zweier Zustände seinen Charakter nicht im geringsten dadurch, daß die Möglichkeit noch weiterer, von jenen beiden verschiedener Zustände hinzukommt. Aber das *Bewußtsein* des Unterschiedes kann dadurch sehr beeinflußt und modifiziert werden. Gäbe es im Raume nur runde und viereckige Figuren, so würde es niemand eingefallen sein, zu behaupten, daß ein viereckiger Kreis denkbar sei. Denn das Bewußtsein von dem Unterschiede dieser beiden Figuren würde dann mit den Begriffen derselben ganz verwachsen sein. „Rund" würde soviel bedeuten, wie „nicht viereckig", und umgekehrt. Dies ist indessen nicht der Fall. Eine Figur, welche nicht rund ist, braucht deshalb noch nicht viereckig zu sein; sie kann noch auf vielerlei andere Weisen, welche von jenen beiden verschieden sind, gestaltet sein. Die Folge davon ist, daß das Runde und das Viereckige in unserem Bewußtsein keinen solchen Gegensatz bilden, wie die Ruhe und die Bewegung, obgleich der Unter-

[1]) Es gibt eigentlich zwischen Ruhe und Bewegung einen mittleren Zustand, nämlich den des Gleichgewichts oder der gehemmten Anstrengung; wenn man aber bloß die Lage im Raume ins Auge faßt, so unterscheidet sich dieser letztere Zustand nicht von der absoluten Ruhe.

Digitized by Google

schied des Runden und des Viereckigen ebenso fest und irreduktibel ist, wie der Unterschied von Ruhe und Bewegung oder von Krumm und Gerade. Weil aber das Runde und das Viereckige im Bewußtsein keinen so ausgesprochenen Gegensatz bilden, ist auch die Einsicht von der Irreduktibilität ihres Unterschiedes nicht so scharf und dem Geiste unmittelbar gegenwärtig und kann daher sogar aus den Augen gelassen werden, wie wir es bei *Mill* gesehen haben.

Mögen also die Logiker sagen, was sie wollen, es steht außer Zweifel, daß zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, untereinander gleich sehr im Widerspruch stehen, wie die Bejahung und die Verneinung desselben. Wenn jemand behauptet, daß ein Gegenstand viereckig ist, so leugnet er eben damit ganz entschieden, wenn auch nur *par implication*, daß dieser Gegenstand rund, oder elliptisch, oder irgendwie sonst gestaltet ist. Wenn jemand behauptet, daß ein Gegenstand rot ist, so leugnet er eben damit ganz entschieden, daß derselbe grün, oder weiß, oder irgendwie sonst gefärbt ist. Dies kommt sofort zum Vorschein, wenn zwei derartige Behauptungen einander gegenüberstehen. Stellt jemand meiner Behauptung „die Neger sind schwarz" die Behauptung „die Neger sind gelb" entgegen, so muß ich die letztere leugnen, weil sie kraft des Satzes vom Widerspruch und des Zeugnisses der Erfahrung mit der meinigen unvereinbar ist.

Man muß also offenbar zwei verschiedene Formeln des Satzes vom Widerspruch aufstellen, nämlich:

1. Die Affirmation und die Negation desselben Gegenstandes (wie „A ist" und „A ist nicht") können nicht beide zugleich wahr sein.

2. Zwei verschiedene Affirmationen, Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen (wie „A ist rund" und „A ist viereckig") können nicht beide zugleich wahr sein.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Formeln ist zunächst der, daß die Negation sich ausdrücklich auf die Affirmation bezieht und diese aufhebt, während zwei verschiedene Affirmationen sich nie unmittelbar einander negieren können, sondern nur unter

Digitized by Google

Voraussetzung des Satzes, daß ein Gegenstand in derselben Hinsicht nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann, weshalb der Widerspruch zwischen zwei Affirmationen nicht ein offener, wie zwischen der Bejahung und der Verneinung desselben, sondern ein implizierter ist. Darum möchte ich die erste Formel den „Satz des offenen Widerspruchs" und die zweite Formel den „Satz des implizierten Widerspruchs" nennen.

Nicht einmal von dem Satze des offenen Widerspruchs kann man sagen, daß derselbe sich bloß auf unsere Urteile und Reden bezieht und über die Natur der Gegenstände nichts aussagt; von dem Satze des implizierten Widerspruchs kann dieses vollends gar nicht gesagt werden. Dieser ist nur darum eine gültige Regel für unsere Urteile, weil er eine wahre Behauptung über die Natur realer Gegenstände ausdrückt. Zwei verschiedene Behauptungen über denselben Gegenstand können nur darum nicht beide zugleich wahr sein, weil ein Gegenstand in einer und derselben Hinsicht — sei es in Hinsicht auf Figur oder Farbe, Gewicht, Geschmack oder sonst noch eine Seite seines Wesens — nicht auf zwei verschiedene Weisen zugleich beschaffen sein kann.

3. Übergang von der Logik zur Ontologie.

Allein wir dürfen und müssen noch einen Schritt weiter tun. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß die Sätze „das Viereckige ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) rot" oder „das Rote ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) süß" ebensosehr einen logischen Widerspruch enthalten, wie die Sätze „das Viereckige ist rund" oder „das Rote ist selbst grün". Wohl kann ein Gegenstand, der in einer Hinsicht oder im Verhältnis zu einem Sinnesorgan rot ist, in einer anderen Hinsicht oder im Verhältnis zu einem anderen Sinnesorgan süß sein; aber es ist schlechthin widersprechend und undenkbar, daß das Rote in dem Gegenstande selbst als solches süß oder das Süße selbst, als solches rund wäre, kurz daß zwei verschiedene Qualitäten ohne Bedingung und Vermittlung eins wären. Denn die Behauptung „das Rote ist an sich, als solches süß" besagt offenbar, daß die Gesichtsqualität *rot* an sich, ihrem eigenen Wesen nach das ist, was sie *nicht* ist, nämlich die Geschmacksqualität *süß*, und umgekehrt.

Digitized by Google

So gelangen wir zu der weitesten Formel des Satzes vom Widerspruch, welche so lautet:

Eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich,

oder

Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.

Die oben konstatierte zweite Formel des Satzes vom Widerspruch führt uns mit Notwendigkeit zu dieser letzten, weitesten Form desselben. Denn warum kann ein Gegenstand in *derselben Hinsicht* nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein? mit anderen Worten: Warum ist eine Vereinigung zweier Qualitäten derselben Gattung (zweier Figuren, zweier Farben usw.) nicht möglich?[1]) Eben weil diese Vereinigung notwendig eine unbedingte und unvermittelte sein würde, was widersprechend und undenkbar ist. Wenn ein Gegenstand in derselben Hinsicht auf verschiedene Weise beschaffen, wenn er zugleich viereckig und rund, oder zugleich ganz rot und ganz grün wäre, so würde in ihm das Viereckige selbst rund und das Rote selbst, als solches grün sein, und dies ist ein logischer Widerspruch. Dagegen ist eine *bedingte Vereinigung* verschiedener Qualitäten nicht widersprechend und wohl möglich. Ein ganz roter Apfel kann süß sein, weil er es auf eine bedingte Weise ist; aber er kann nicht zugleich grün sein, eben darum, weil seine rote Farbe nicht selbst, an sich grün sein kann, d. h. allgemein gesagt, weil eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung des Verschiedenen nicht möglich ist.

Im ganzen haben wir also drei verschiedene Formulierungen des Satzes vom Widerspruch konstatiert, welche einen immer weiteren Umfang haben. Objektiv ausgedrückt, lauten dieselben so:

1. Sein und Nichtsein können nicht in demselben Gegenstand zugleich vereinigt sein[2]).

---

[1]) Man darf selbstverständlich eine unbedingte Vereinigung verschiedener Qualitäten derselben Gattung (Farben und anderen) nicht mit einer bloßen *Mischung* derselben verwechseln, welche nie unbedingt sein kann.

[2]) Der formale Ausdruck davon ist: Die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide zugleich wahr sein.

Digitized by Google

2. Zwei verschiedene Qualitäten derselben Gattung (wie viereckig und rund oder rot und grün) können nicht in demselben Gegenstand zugleich vereinigt sein[1]).

3. Eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung verschiedener Qualitäten irgendeiner Art oder Gattung ist überhaupt nicht möglich. Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.

Für die Zwecke der Logik sind die zwei ersten Formeln allein nötig und verwendbar, die dritte Formel dagegen braucht in einem Werke über Logik kaum erwähnt zu werden. Denn die zwei ersten lassen sich als allgemeine formale Regeln für unsere Urteile gebrauchen (s. deren formalen Ausdruck), die dritte dagegen in ihrem vollen Umfang nicht, und zwar darum, weil ihr niemals ein faktischer Widerspruch entgegentreten kann.

Damit will ich nicht etwa sagen, daß man niemals gegen den Satz vom Widerspruch in seiner dritten Fassung verstoßen, d. h. niemals behauptet hätte, daß Verschiedenes an sich, als solches eins und dasselbe sei. Im Gegenteil, eine derartige Annahme, in voller Allgemeinheit gefaßt, ist vielmehr, wie man weiß, einem ganzen philosophischen System (dem von *Hegel*) zugrunde gelegt worden. Auch in unserer Zeit ist eine Behauptung dieser Art zur Mode geworden, nämlich die, daß die psychischen Erscheinungen und die cerebralen Vorgänge, welche sie bedingen, ihrem innersten Wesen nach dasselbe seien, wie man es oft ausdrückt, sich zueinander wie die konkave und die konvexe Seite derselben krummen Oberfläche verhalten. Allein solche Annahmen und Behauptungen verstoßen gegen den Satz vom Widerspruch, soweit er eine Einsicht in die Natur realer Gegenstände ausdrückt, nicht soweit er eine Regel für die Urteile ist. Daher merken auch die Hegelianer und die neuen, Psychisches und Materielles identifizierenden Physiologen nicht, daß sie einen logischen Widerspruch begehen. Denn dieser Widerspruch erscheint eben niemals als verkörpert in Gestalt zweier Urteile oder Behauptungen, welche einander entgegengesetzt sind, wie die Sätze „A ist“ und „A ist nicht“ oder

[1]) Der formale Ausdruck davon ist: Zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, können nicht beide zugleich wahr sein.

Digitized by Google

„A ist rund" und „A ist viereckig". Das ist vielmehr ein innerer Widerspruch, den man in sein einzelnes, unverteiltes Urteil aufnimmt[1]).

Wenn ein Mensch das Dasein eines Gegenstandes behauptet und ein anderer dasselbe leugnet oder wenn zwei Menschen von demselben Gegenstande Verschiedenes behaupten, der eine, daß er rund, der andere, daß er viereckig sei, so bestreiten sie nicht die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch selbst. Dieselbe wird vielmehr von beiden anerkannt. Gerade unter Voraussetzung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, unter Voraussetzung, daß ein Gegenstand nicht zugleich sein und nicht sein oder zugleich rund und viereckig sein kann, streiten sie über das Dasein oder die Beschaffenheit eines einzelnen Gegenstandes. Dagegen wenn jemand behauptet, daß Qualitäten verschiedener Natur dasselbe seien, daß das Rote als solches süß oder das Psychische an sich, seinem inneren Wesen nach materiell sei, so leugnen sie die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch selbst. Hier wird also ein Streit nicht auf Grund des Satzes vom Widerspruch, sondern gegen den Satz vom Widerspruch selbst geführt. Darum also kann die dritte Formel des Satzes vom Widerspruch nicht als Regel für die Urteile, sondern bloß als der Ausdruck einer ontologischen Einsicht in die Natur der Dinge betrachtet und gebraucht werden. Diese dritte Formel ist allein von Zeitverhältnissen unabhängig. Eine unbedingte Vereinigung verschiedener Qualitäten in demselben Gegenstand ist weder bei ihrem Zugleichsein noch bei ihrer Aufeinanderfolge in dem Gegenstand möglich und denkbar. Auf diesem

---

[1]) Den Satz „das Rote ist an sich, als solches süss" kann man nicht in zwei widersprechende Urteile zerlegen, wie den Satz „das Viereckige ist rund". Denn zerlegt man denselben in zwei Urteile „*A* ist rot" und „*A* ist süß", so geht gerade dasjenige verloren, was in ihm widersprechend ist, nämlich die Behauptung, daß das Rote *an sich* (unbedingt) süß sei. Die Sätze „*A* ist rot" und „*A* ist süß" widersprechen einander nicht, weil man bei denselben an eine bedingte Vereinigung der Qualitäten Rot und Süß denkt, welche nicht widersprechend ist und in der Wirklichkeit vorkommt. Dagegen widersprechen sich die Sätze „*A* ist viereckig" und „*A* ist rund" notwendig, weil die Vereinigung von Qualitäten derselben Art nur als eine unbedingte gedacht werden und darum auch in der Wirklichkeit nie vorkommen kann.

Digitized by Google

Bewußtsein beruht, wie ich weiter unten zeigen werde, die apriorische Gewißheit des Satzes der Kausalität selbst.

Somit ist nun der Übergang von der Logik zur Ontologie nachgewiesen.

Bis jetzt haben die Logiker den Satz vom Widerspruch bloß in seiner 1. Formel („die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide zugleich wahr sein") gekannt; aber es kann leicht gezeigt werden, daß diese 1. Formel in jeder Hinsicht eine abgeleitete ist, und daß man daher bei derselben nicht stehen bleiben kann.

Erstens läßt es sich zeigen, daß die erste Formel des Satzes vom Widerspruch ohne die zweite faktisch keinen Bestand haben kann; daß ein Widerspruch zwischen den Behauptungen verschiedener Menschen oder zwischen den Vorstellungen eines und desselben Menschen gar nicht entstehen und sich geltend machen kann, ohne die Mitwirkung des Satzes vom Widerspruch in seiner 2. Form. Denn niemand kann, wie oben (S. 54 ff.) gezeigt worden, die Unwahrheit irgendeiner Vorstellung in sich selber und noch weniger in einem anderen Menschen unmittelbar einsehen, also zu deren Negation unmittelbar gelangen. Alle Negation entsteht vielmehr faktisch aus dem Konflikt von Affirmationen. Aber ein Konflikt, ein Gegensatz zwischen Affirmationen ist nur unter der Bedingung möglich, daß der Satz vom Widerspruch in seiner 2. Formel gültig ist. Denn an und für sich kann keine Affirmation die Leugnung einer anderen enthalten, keine Vorstellung unmittelbar eine andere logisch ausschließen, sowie keine reale Qualität ihrer Natur nach einer anderen entgegengesetzt sein. Verschiedene Behauptungen und Vorstellungen können nur dann miteinander in Widerspruch geraten, wenn der Satz gilt, daß ein Gegenstand in derselben Hinsicht nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann.

So ist die 1. Formel des Satzes vom Widerspruch ihrem faktischen Ursprung und Bestande nach durch die 2. Formel desselben bedingt. Es ist aber klar, daß dieselbe auch logisch, ihrem Gehalte nach ein bloßes Derivat aus dieser letzteren ist. Denn der Umstand, daß Sein und Nichtsein an demselben Gegenstand nicht vereinigt werden können, ist offenbar bloß ein besonderer Fall des Umstandes, daß ein und derselbe Gegen-

Digitized by Google

stand überhaupt nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann.

Die erste Formel ist also ein bloßes Resultat der zweiten. In derselben wird jede Rücksicht auf die Natur der Dinge und den Inhalt der Urteile fallen gelassen und nur das Resultat festgehalten, daß die Bejahung und die Verneinung desselben nicht beide zugleich wahr sein können. Woher kommt überhaupt die Verneinung? Wie kann überhaupt ein Widerspruch zwischen Vorstellungen und Urteilen entstehen? Darüber enthält diese Formel keine Andeutung. Negationen und Widersprüche setzt sie als schon bestehend voraus, mithin auch ein Gesetz des Denkens, welches dieselben bedingt, aber in dieser dürftigen Formel nicht selbst zum Ausdruck kommt.

So weist uns die erste Formel des Satzes vom Widerspruch notwendig auf die zweite, von der sie nur ein Resultat ist, zurück. Aber die zweite Formel ist, wie wir gesehen haben, nur ein besonderer Fall der dritten. Daß die zweite Formel des Satzes vom Widerspruch („zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, können nicht beide zugleich wahr sein") eine abgeleitete ist, das erhellt, wie oben erwähnt worden, schon daraus, daß dieselbe nur unter einer Einschränkung oder einer Bedingung, welche durch das Wort „zugleich" in ihr ausgedrückt wird, gültig ist. Das Grundgesetz des Denkens, welches in dem Satze des Widerspruchs seinen Ausdruck findet, kann, wie schon *Kant* richtig bemerkt hat, nicht an Zeitverhältnisse gebunden sein. Auf Grund desselben werden vielmehr Veränderungen und Sukzessionen selbst erst als solche erkannt. Die dritte Formel des Satzes vom Widerspruch drückt also allein in seiner vollen Allgemeinheit und seinem vollen Umfang das Gesetz des Denkens aus, welches in den logischen Regeln sich geltend macht.

Dieses Gesetz des Denkens auseinanderzusetzen und durch das Zeugnis der Tatsachen zu verifizieren, wird Aufgabe der nachfolgenden Kapitel sein.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

BEWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES.

A. AUS DER ZUSAMMENGESETZTHEIT UND RELATIVITÄT DER EMPIRISCHEN OBJEKTE.

1. Sinn und Gehalt des obersten Denkgesetzes.

Nunmehr kommen wir an den Kern und Schwerpunkt des vorliegenden Werkes, an die Auseinandersetzung des fundamentalen Gesetzes des Denkens und die Beweise desselben, welche die Erfahrung selbst bietet. Schon einige Male habe ich erwähnt, daß das Grundgesetz des Denkens ein Begriff von dem unbedingten Wesen der Dinge ist, d. h. die innere Notwendigkeit, etwas von dem unbedingten Wesen der Dinge zu glauben. Um den Sinn und Gehalt dieses Glaubens zu fassen, ist es nun vor allem nötig, zu untersuchen, was Bedingtsein überhaupt bedeutet; eine Untersuchung, welche keine Schwierigkeiten bietet, da wir dabei bloß analytisch zu verfahren, aus dem Kreise unserer Begriffe nicht herauszugehen brauchen.

Bedingtsein ist einfach Abhängigkeit von einer Bedingung und eine Bedingung kann man ihrerseits nicht anders definieren, denn als etwas, von dem etwas anderes abhängt. Alles Bedingtsein impliziert daher notwendig eine Bedingung, eine Relation auf anderes.

Kann man nun diesen letzteren Satz auch umkehren und sagen, daß alle Relativität notwendig ein Bedingtsein impliziere und bedeute?

Möglicherweise ist dem in der Tat so; zuerst müssen wir aber sorgfältig hervorheben und uns klar machen, daß Bedingtsein und Relativität von Hause aus nicht ein Begriff, sondern zwei verschiedene Begriffe sind.

Es ist schon manchmal die Ansicht ausgesprochen worden, die Erkenntnis und ihre Objekte könnten ursprünglich und ihrem

Digitized by Google

ganzen Wesen nach sich aufeinander beziehen, so daß weder dem Subjekte noch den Objekten irgend etwas zugrunde liegt, was in dieser ihrer gegenseitigen Beziehung nicht mit inbegriffen ist. Ob eine solche Beziehung wirklich denkbar ist, ist eine andere Frage; aber falls eine solche Beziehung zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekte bestände, so würde die Natur dieser beiden zwar wesentlich eine relative — denn dieselben würden eben nur in Relation zueinander bestehen können —, aber keine im eigentlichen Sinne bedingte sein. Das Subjekt würde dann mit unbedingter und uneingeschränkter Wahrheit die Objekte gerade so erkennen, wie sie an sich sind, und umgekehrt würde das Ansich, das eigene Wesen der Objekte nicht von ihrer Auffassung im Subjekte abhängen (was ein wirkliches Bedingtsein ausmachte), sondern vom Hause aus mit derselben eins sein. Was ursprünglich, seinem eigenen und ganzen Wesen nach zueinander gehört, das kann man nicht als verschiedene Gegenstände einander entgegensetzen, sondern das ist vielmehr *ein und derselbe* in sich gegliederte und unterschiedene Gegenstand. Den metaphysischen Denkern ist diese Vorstellung sehr geläufig. Meistenteils denkt man sich die „Absolute Einheit" oder die „Erste Ursache" als ein Gebilde, in dem Vielfaches unterschieden werden kann, welches also notwendig zueinander in enger Beziehung steht. Aber man denkt dieses Verschiedene in dem einen nicht als ein Bedingtes wegen seiner gegenseitigen Relativität, sondern sieht vielmehr umgekehrt in demselben die Natur des Unbedingten oder Absoluten selbst[1]).

Welche Art von Beziehung oder Relation konstituiert nun also ein Bedingtsein?

Nur wenn zwei Gegenstände einander von Hause aus *fremd* sind, wenn sie nicht ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach

[1]) Nach *Spinoza* z. B. sollte das Unbedingte die Attribute von Denken und Ausdehnung und noch viele andere, uns unbekannte enthalten. Der landläufigen Ansicht gemäß soll das Unbedingte seiner selbst sich bewußt sein, also in ein Subjekt und ein Objekt des Selbstbewußtseins zerfallen. Ein phantasiereicher Schriftsteller der Gegenwart, Herr *E. v. Hartmann,* hat in dem „Unbewußten", welches er für das Unbedingte hält, sogar einen „Willen" und eine „Vorstellung" entdeckt, welche sich als selbständige Mächte gerieren, miteinander kämpfen und doch Eigenschaften eines und desselben unbedingten Gegenstandes sind.

Digitized by Google

ein Objekt bilden, nicht Momente einer und derselben Einheit sind, nur dann ist die Abhängigkeit des einen dieser Gegenstände von dem anderen ein wirkliches *Bedingtsein.* Nehmen wir unsere eigene innere Erfahrung zur Erläuterung dieser Einsicht. Entschließe ich mich selbst zu einer Tathandlung, so sagt man, ich handle oder bin frei, d. h. insoweit unbedingt; ist mir aber dieselbe Handlung von anderen vorgeschrieben oder überhaupt durch äußere Einflüsse aufgezwungen und notwendig gemacht, so bin ich dadurch gebunden, in meinen Entschlüssen bedingt, abhängig und unfrei. Eine Einschränkung, die ich mir selber auferlege, ist keine Einschränkung; kommt sie dagegen von anderen her, die nach meinen Wünschen nicht fragen, so fühle ich dieselbe als einen wirklichen Zwang, als eine gegebene Bedingung, welcher sich mein Verhalten fügen muß.

Wenn nun zwei Gegenstände ihrem innersten Wesen nach einander fremd sind und der eine dennoch von dem anderen abhängt, so bildet offenbar diese Abhängigkeit ein dem dadurch bedingten Gegenstande *fremdes* Element, welches in demselben liegt. Bedingtsein bedeutet also im eigentlichen Sinne nichts anderes, als das *Vorhandensein eines fremden Elements* in dem betreffenden Dinge. Eine Bedingung, welche zu dem eigenen Wesen eines Dinges gehört, ist überhaupt keine Bedingung. Denn man kann sie von dem Dinge selbst nicht unterscheiden und diesem nicht entgegensetzen als etwas, zu dem das Ding in einer Beziehung der Abhängigkeit stände. Ein Gegenstand also, welcher von keinen anderen Bedingungen abhängt, als nur von solchen, die in seinem eigenen Wesen liegen, ist ganz und gar nicht bedingt. Denn er würde eben nur von sich selber abhängen, d. h. mit anderen Worten, gar nicht abhängig sein.

Nach dem Obigen ist es also ein analytischer, selbstverständlicher Satz, daß das *eigene* Wesen der Dinge notwendig *unbedingt* ist, daß folglich die Begriffe „Ding an sich" und „Unbedingtes" gleichbedeutend sind, in eins zusammenfallen.

Diese Einsicht ist von der höchsten Wichtigkeit. Dieselbe impliziert nichts weniger als eine vollkommene Revolution in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten. Dieses Verhältnis darf man nun nicht mehr, wie gewöhnlich, als dasjenige von Grund und Folge denken,

Digitized by Google

sondern muß es vielmehr als das Verhältnis von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ fassen, welches von dem zwischen Grund und Folge bestehenden radikal verschieden ist und in den nachfolgenden Teilen dieses Werkes ausführlich und allseitig erörtert werden wird.

Wir brauchen nur die oben gewonnene analytische Einsicht neben die in der dritten Formel des Satzes vom Widerspruch enthaltene Aussage zu stellen, um sofort zu ersehen, daß diese Formel eine Behauptung über das eigene, unbedingte Wesen der Dinge ist, welcher zufolge diesem letzteren alle Relativität, alle Vereinigung des Verschiedenen fremd ist.

In dem vorigen Kapitel haben wir gefunden, daß die gewöhnliche Formel des Satzes vom Widerspruch uns mit Notwendigkeit zur zweiten Formel desselben führt, welche schon nicht mehr bloße Regel für die Urteile, sondern auch eine bestimmte Aussage über die Natur realer Dinge ist. Die zweite Formel hat sich ihrerseits nur als ein besonderer Fall der dritten erwiesen, welche letztere zwar nicht mehr als Regel für die Urteile gebraucht werden kann, dafür aber der uneingeschränkte Ausdruck einer unmittelbar gewissen Einsicht in die Natur der Dinge ist. Diese dritte Formel lautet, wie wir wissen, so:

Verschiedenes kann nicht an sich, als solches ein und dasselbe sein,

oder mit anderen Worten:

Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

Daß dieser Satz selbstverständlich ist und gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, das wird gewiß jedermann zugeben. Aber man wird leicht geneigt sein, denselben für eine bloße Trivialität, für eine Binsenwahrheit zu halten, da er nicht, wie die anderen Formeln des Satzes vom Widerspruch, als Regel für die Urteile dienen kann und auf den ersten Blick auch nichts für das gewöhnlichste Bewußtsein Neues auszusagen scheint. Nunmehr sehen wir aber, daß dieser Satz etwas für das gewöhnliche Bewußtsein durchaus Neues und Unerwartetes aussagt. Denn wir brauchen ihn nur neben die analytisch erreichte Einsicht, daß

das eigene Wesen der Dinge notwendig unbedingt ist und darum bloß unbedingte Eigenschaften haben kann,

Digitized by Google

zu stellen, so ergibt sich aus diesen zwei Prämissen mit unmittelbarer logischer Konsequenz, welche selbst dem schwächsten Intellekt einleuchten wird, die Folgerung, daß

in dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge gar keine Vereinigung des Verschiedenen möglich ist.

Das ist der Sinn des obersten Denkgesetzes. Alle Annahme einer Vielfältigkeit und Relation in der Natur eines unbedingten Gegenstandes, also die sämtlichen gewöhnlichen Ansichten über das Unbedingte, werden dadurch mit einem Male beseitigt. Als vollkommen gewiß dürfen wir annehmen, daß ein unbedingter Gegenstand weder Denken und Ausdehnung, noch Vorstellung und Willen oder sonst was anderes in seiner Einheit vereinigen, noch in ein Subjekt und ein Objekt des Selbstbewußtseins zerfallen kann. Die Herrschaft der Phantasie, welche sich nur in den Kombinationen des Verschiedenen betätigen kann, wird somit von dem Gebiete der Philosophie vollständig ausgeschlossen. Wer dichten will, der kann es zwar auch ferner tun, aber er maße sich nur nicht an, seine Dichtungen für Wissenschaft auszugeben.

Diese Grundeinsicht müssen wir uns möglichst klar zu machen suchen. Man muß sich also vor allem stets gegenwärtig haben, daß das eigene Wesen der Dinge notwendig unbedingt ist; daß zu sagen, etwas gehöre zu dem eigenen Wesen der Dinge, und zu sagen, etwas sei unbedingt, dasselbe ist. Und so namentlich auch in bezug auf die Einheit oder Vereinigung des Verschiedenen. Gehörte es zu dem eigenen Wesen des Verschiedenen, eins zu sein, so würde seine Einheit oder Vereinigung eben nicht von einer außer ihm liegenden Bedingung abhängen. Und umgekehrt sagen, daß die Einheit des Verschiedenen unbedingt sei, nicht von einer außer ihm liegenden Bedingung abhänge, heißt offenbar sagen, daß dieses Verschiedene seinem eigenen Wesen nach eins sei.

Eine solche unbedingte, in dem eigenen Wesen des Verschiedenen wurzelnde Einheit oder Vereinigung desselben würde notwendig auch eine *unmittelbare* und eine *unwandelbare* sein; eine unmittelbare — weil sie eben durch nichts (durch keine Bedingung) vermittelt wäre; eine unwandelbare — weil das Verschiedene alsdann voneinander nicht trennbar wäre, dessen Zusammensetzung also nicht wechseln könnte. Wäre z. B. das

Digitized by Google

Rote selbst an sich rund, gehörte es zum eigenen Wesen des Roten, auch rund zu sein, so würde es eben nie anders als rund sein können. Rotheit und Rundheit würden dann eben einen und denselben Gegenstand ausmachen.

Diese zwei Ausdrücke: eine unbedingte Einheit oder Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich, und: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein, sind also vollkommen gleichbedeutend. Der letztere Satz kann aber, wie alle allgemein verneinenden Sätze, umgekehrt, mithin auch so ausgedrückt werden:

Ein und derselbe Gegenstand kann nicht an sich, in seinem eigenen Wesen etwas Verschiedenes sein oder Unterschiede enthalten.

Das Verständnis dieses Satzes stößt jedoch trotz seiner Selbstverständlichkeit bei vielen auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Daß zwei gleichartige Gegenstände, z. B. zwei Ochsen, ein und derselbe Gegenstand seien, das findet zwar jedermann undenkbar und ungereimt; aber daß *zwei qualitativ verschiedene* Dinge oder Qualitäten ein und derselbe Gegenstand seien, das findet man umgekehrt ganz in der Ordnung. Denn man ist es eben gewöhnt, in der Erfahrung Gegenstände anzutreffen, welche Verschiedenes in sich vereinigen oder Unterschiede enthalten, und vermag sich von dem Einfluß dieser Gewohnheit nicht zu befreien. Allein es handelt sich darum, was ein Gegenstand *in seinem eigenen Wesen* — von den Gegenständen der Erfahrung wird es weiter unten nachgewiesen werden, daß dieselben kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen — sein oder nicht sein kann; und da ist es klar, daß dasselbe logische Gesetz, welches es uns undenkbar macht, daß zwei Ochsen ein Gegenstand sein könnten, es uns auch undenkbar macht, daß ein Gegenstand in seinem eigenen Wesen überhaupt nicht eins, sondern verschieden sein könnte. Denn dieser letztere Satz ist ja, wie gezeigt, bloß die umgekehrte Formulierung des Satzes: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein, dessen Selbstverständlichkeit doch außer Frage steht.

Folgende drei Sätze sind also vollkommen gleichbedeutend:

1. Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

Digitized by Google

2. Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.

3. Ein Gegenstand kann nicht seinem eigenen, unbedingten Wesen nach verschieden sein oder Unterschiede enthalten.

Der letztere Satz ist aber offenbar die negative Fassung des folgenden:

Seinem eigenen, unbedingten Wesen nach ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

Denn die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst bedeutet eben die Abwesenheit innerer Gegensätze und Unterschiede in demselben.

So sind wir auf einem Umwege wieder bei dem Satze der Identität angelangt und haben zugleich konstatiert, daß die Sätze der Identität und des Widerspruchs der positive und der negative Ausdruck einer und derselben Einsicht sind, welche sich auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge bezieht und selbstverständlich, unmittelbar gewiß, durch sich selbst evident ist. In welchem logischen Verhältnis diese Einsicht zu den Objekten der Erfahrung steht, das werden wir weiter unten ausführlich erörtern; aber deren unmittelbare Gewißheit läßt keinen Zweifel an dem Umstand zu, daß dieselbe ein ursprüngliches Gesetz des Denkens verkörpert, welches in dessen eigener Natur wurzelt und dessen Funktionen beherrscht. Dies wird auch faktisch dadurch bestätigt, daß, wie wir im I. Buche dargetan haben, die Erkenntnis der Körperwelt nur auf Grund eines Gesetzes des Denkens entstehen kann, welches uns nötigt, einen jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu fassen. Dies ist eben das Gesetz des Denkens, welches in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt. Denn die besagten Sätze beziehen sich auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge.

Das *Vorhandensein* dieses Gesetzes dürfen wir mithin als eine Tatsache betrachten, welche gar keinem Zweifel unterliegt; aber die Frage nach dessen *objektiver Gültigkeit* bleibt nichtsdestoweniger immer noch offen.

Es ist nicht ganz undenkbar, daß wir von der Natur disponiert und genötigt wären, etwas zu glauben, das nicht objektiv wahr ist; daß unser Denken von einem Gesetz beherrscht wäre, welchem außerhalb des Denkens, also in der Wirklichkeit nichts

Digitized by Google

entspricht. *Kant* hat, wie man weiß, in der Tat die Gesetze des Denkens für solche bloß subjektive Formen, ohne objektive Gültigkeit gehalten. Und noch nachdrücklicher als die Ansicht *Kants* verweist uns auf diese Möglichkeit die im I. Buche konstatierte Tatsache, daß die auf Grund unseres Denkgesetzes von uns erkannte Körperwelt in Wahrheit nicht außer uns selbst existiert. Diese Tatsache ist wohl geeignet, uns an der Gültigkeit unseres Denkgesetzes irre zu machen. Wo können wir aber, wird man hier vielleicht fragen, die Mittel und Wege finden, das Grundgesetz unseres eigenen Denkens zu kontrollieren und zu verifizieren? Diese Mittel bietet uns die Erfahrung. Die Erfahrung muß selbst ein nicht mißzuverstehendes, unzweifelhaftes Zeugnis für die objektive Gültigkeit unseres Denkgesetzes ablegen, ehe wir an diese mit Gewißheit glauben dürfen. Und die Erfahrung tut's. Wenn ich vorhin alle abweichenden Ansichten über die Natur des Unbedingten mit Zuversicht abgewiesen habe, so geschah es nur darum, weil ich Beweise aus der Erfahrung selbst für die objektive Wahrheit unseres Denkgesetzes anführen kann. An diese Beweise wollen wir jetzt gehen.

2. Beweis für die objektive Gültigkeit des obersten Denkgesetzes.

Bis jetzt haben wir uns auf dem rein logischen Gebiete bewegt, bloß mit unseren eigenen Begriffen operiert, ohne die Natur der gegebenen Objekte in Betracht zu ziehen. Denn es handelte sich um die Konstatierung und Auseinandersetzung unseres eigenen Denkgesetzes, welches durch die Natur der empirischen Objekte nicht affiziert wird. Jetzt aber, wo es sich darum handelt, die objektive Gültigkeit dieses Gesetzes zu prüfen, müssen wir unsere Blicke auf die Welt der Erfahrung richten, um ihre allgemeinen Charakterzüge und deren logisches Verhältnis zu dem Grundgesetze unseres Denkens zu konstatieren.

Wir haben zwei Ausdrücke dieses Grundgesetzes konstatiert, einen positiven, den Satz der Identität, welcher lautet:

An sich ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch,

und einen negativen, den Satz des Widerspruchs, welcher in seiner allgemeinsten Form lautet:

Digitized by Google

Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich,
und dabei gesehen, daß in beiden Ausdrücken das Gesetz des Denkens sich auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge bezieht.

In dem logischen Verhältnis des *Widerspruchs* zu unserem Denkgesetze steht nun jeder Satz, der eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen behauptet[1]), aber auch nur ein Satz, der eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen behauptet. Darum ist auch nur die Behauptung einer unbedingten Vereinigung des Verschiedenen in sich selbst logisch widersprechend.

In *vollkommener logischer Übereinstimmung* mit dem Grundgesetze unseres Denkens steht nur dasjenige, was dem Satze der Identität konform, d. h. mit sich selbst vollkommen identisch ist, oder mit anderen Worten, gar keine Vereinigung des Verschiedenen enthält.

Würde die Erfahrung eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen bieten, so würde sie in ihrem Wesen selbst logisch widersprechend sein und zu unserem Denkgesetze im Verhältnis des Widerspruchs stehen. Dann würden wir in die Alternative gestellt sein, entweder die Gültigkeit unseres Denkgesetzes zu leugnen oder das Zeugnis der Erfahrung zu verwerfen. Denn beide würden sich dann gegenseitig ausschließen. Stimmte dagegen die Erfahrung mit unserem Denkgesetze logisch überein, so würden in ihr nur Objekte zu finden sein, welche mit sich selbst vollkommen identisch sind, mit anderen Worten, die Erfahrung würde nirgends Vereinigung des Verschiedenen bieten. Aber schon der erste, oberflächlichste Blick auf die Beschaffenheit der empirischen Objekte zeigt, daß keins von beiden der Fall ist. Die nähere Untersuchung wird uns lehren, daß die Erfahrung überall Vereinigung des Verschiedenen bietet, daß aber diese in ihr nie und nirgends eine unbedingte und unvermittelte ist[2]).

---

[1]) Das heißt, der behauptet, daß Verschiedenes an sich als solches eins und dasselbe sein, oder mit anderen Worten, daß ein Gegenstand in seinem eigenen Wesen Unterschiede enthalten, von sich selbst verschieden sein könne.

[2]) Die Erfahrung bietet in der Tat sowohl gleichzeitige als sukzessive Vereinigung des Verschiedenen, d. h. jeder Gegenstand der Erfahrung ent-

Digitized by Google

Die Welt der Erfahrung zerfällt in eine äußere und eine innere, oder nach den Gegenständen bezeichnet, in eine Welt der Körper und eine Welt der Geister oder Seelen. In beiden muß das oben Behauptete nachgewiesen werden.

Jeder Körper hat, wie man weiß, mehrere Eigenschaften; aber diese Eigenschaften sind in ihm nicht unmittelbar eins. Wenn ein Körper zugleich rot, rund, süß, schwer und hart ist, so ist in ihm das Rote nicht selbst, als solches süß, und das Süße nicht an sich, unmittelbar rund oder schwer, sondern der Körper ist rot in seinem Verhältnis zum Gesichtssinn, dagegen süß in seinem Verhältnis zum Geschmackssinn, schwer in seinem Verhältnis zur Erdmasse usw. Die Vielheit der Eigenschaften ist also in einem Körper durch seine Beziehungen zu anderen Dingen vermittelt und bedingt. So kann z. B. ein Körper, ohne das Licht und das sehende Auge, wohl noch hart und schwer sein; aber er ist dann nicht mehr rot und überhaupt nicht farbig und sichtbar. Wenn wir uns eine Körperwelt denken, in welcher keine Attraktion oder Gravitation herrschte, so würde der Körper zwar eine Figur, Farbe, Konsistenz usw. haben, aber ohne das Gewicht. Und so ist es mit allen Eigenschaften des Körpers bewandt. Isolieren wir in Gedanken einen einzelnen Körper von allen anderen Gegenständen, so können wir in demselben gar keinen Grund zu einer Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften mehr finden. Denn alles, was wir in einem Körper unterscheiden, sind einzig und allein die verschiedenen Arten und Weisen, wie er sich zu unserer Wahrnehmung und zu anderen Körpern verhält.

Aber wir brauchen im Grunde von Körpern, als wirklichen Gegenständen hier nicht zu reden. Denn es ist oben bewiesen worden, daß das, was wir faktisch als eine Körperwelt erkennen, unsere eigenen Sinnesempfindungen sind. Gibt es wirkliche Dinge außer uns, so liegen sie natürlich auch außerhalb unserer

---

hält sowohl gleichzeitige als aufeinanderfolgende Unterschiede, jeder ist zugleich zusammengesetzt und veränderlich. Sowohl die Zusammensetzungen wie die Veränderungen sind nun sämtlich bedingt. Das Wesen der Veränderung wird jedoch erst in dem nachfolgenden Kapitel untersucht, hier dagegen bloß die Komplexität, die Zusammengesetztheit und die Relativität der empirischen Objekte ins Auge gefaßt.

Digitized by Google

Erfahrung und brauchen also hier, wo es sich um das Zeugnis der Erfahrung selbst handelt, nicht in Betracht gezogen zu werden. Die faktische Grundlage des Körpers aber, die Sinnesempfindungen, die wir als dessen Eigenschaften erkennen, sind voneinander ganz und gar verschieden und stehen nur durch ein gemeinsames Gesetz untereinander in Verbindung, welches macht, daß dieselben stets zusammen angetroffen werden.

Dasselbe ist nun auch mit allem der Fall, was wir in uns selbst, in unserer inneren Erfahrung vorfinden. Unabsehbar ist die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, Neigungen, Fähigkeiten, Bedürfnissen, Aspirationen und anderem inneren Besitztum, welches ein einzelnes Ich in sich vereinigt. Aber diese Vereinigung des Mannigfaltigen ist keine unbedingte; das Verschiedene in einem Ich ist niemals unmittelbar, als solches eins und dasselbe. Dieses wollen wir an einem besonders prägnanten Fall zeigen.

In der ganzen Welt der Erfahrung gibt es keine innigere Vereinigung des Verschiedenen als diejenige, welche die Einheit von Subjekt und Objekt in unserem eigenen Selbstbewußtsein bietet. Ich erkenne mich selbst und bin also in diesem Selbstbewußtsein sowohl der Erkennende als auch der Erkannte. Aber auch diese Einheit ist keine unbedingte. Das Erkennende in mir ist nicht unmittelbar selbst das Erkannte, das Subjekt nicht unmittelbar selbst das Objekt; sondern wie in allen anderen Fällen die Vorstellung etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes ist, so auch in diesem Falle. Das habe ich schon im I. Buch (S. 36 ff.) bewiesen. Darum ist uns die Einheit unseres eigenen Ich unfaßbar und kann von uns nicht wahrgenommen werden, trotzdem daß wir diese Einheit selbst sind. Denn alle Wahrnehmung ist ein Akt des Vorstellens, liegt also notwendig auf der einen Seite, auf der Seite des Subjekts und kann darum nicht den Vereinigungspunkt der beiden in sich fassen. Darin ist die Einheit unseres Ich gleich der Verbindung des Verschiedenen in der Welt überhaupt. Auch diese entzieht sich unserer Wahrnehmung und kann nur durch Induktion erschlossen werden, während eine unbedingte Einheit des Verschiedenen in und mit diesem letzteren selbst gegeben sein würde. Die Einheit unseres Ich brauchen wir nun zwar nicht erst zu erschließen, aber dieselbe ist uns auch nicht

Digitized by Google

als ein fertiges Objekt gegeben, sondern wir bringen sie gleichsam stets von neuem selbst hervor, indem wir in dem Umkreis der Erfahrung einiges (vor allem unsere Gefühle der Lust und Unlust) als *unsere eigenen Zustände* erkennen, während wir anderes darin (nämlich die Empfindungen der äußeren Sinne) als eine uns fremde Welt äußerer Gegenstände wahrnehmen.

Über diese Materie werde ich im zweiten Teil des vorliegenden Werkes mehr zu reden haben. Hier war es bloß nötig zu zeigen, daß sogar die Einheit unseres Selbstbewußtseins, also die innigste Vereinigung des Verschiedenen, welche in der Welt der Erfahrung vorkommt, dennoch keine unbedingte und unvermittelte ist, also nicht gegen den Satz des Widerspruchs verstößt, mit anderen Worten, mit dem Grundgesetze unseres Denkens in keinem Widerspruch steht.

Die Erfahrung enthält aber auch keinen Gegenstand, der mit diesem Gesetze übereinstimmte. Denn wie wir sowohl an den Körpern wie an den Geistern oder den Ichs gesehen haben, zeigt sie überall Vereinigung des Verschiedenen, welche die Abwesenheit von Identität mit sich ist.

Die Gegenstände der Erfahrung sind also weder mit sich selbst identisch, noch auch in sich selbst logisch widersprechend, und stehen zu dem Grundgesetze unseres Denkens weder im Widerspruch noch in Übereinstimmung. Das logische Verhältnis beider zueinander ist das der *Nichtübereinstimmung*, so wie die Natur der empirischen Gegenstände als *Nichtidentität mit sich* bezeichnet werden muß.

Was für Folgerungen ergeben sich nun aus diesem logischen Verhältnis der Erfahrung mit dem Grundgesetze unseres Denkens? Ein aufmerksamer Leser hat die nächsten Folgerungen schon durchschaut, aber wir müssen nichtsdestoweniger die Ableitung derselben hier methodisch darlegen.

Aus den zwei Prämissen:

A. In seinem eigenen Wesen ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch

oder negativ ausgedrückt,

In dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge ist eine (also unbedingte) Vereinigung des Verschiedenen nicht möglich. Und

Digitized by Google

B. Kein Gegenstand der Erfahrung ist mit sich selbst identisch

oder anders gesagt,

Die Erfahrung bietet überall Vereinigung des Verschiedenen, aber keine unbedingte, dar,

ergibt sich unmittelbar zuerst die erkenntnistheoretische Folgerung, daß in dem Satze der Identität ein Begriff von dem (eigenen) Wesen der Dinge ausgedrückt ist, welcher nicht aus Erfahrung stammen kann, da er mit der Beschaffenheit derselben nicht übereinstimmt.

Dies stand schon früher außer Frage, da die logischen Sätze der Identität und des Widerspruchs unmittelbar gewiß, selbstverständlich sind und der in ihnen ausgedrückte Begriff auch der nicht aus Erfahrung allein stammenden Erkenntnis der Körper zugrunde liegt. Jetzt wird dies durch das Zeugnis der Erfahrung selbst bestätigt.

Zweitens ergibt sich aus jenen Prämissen ebenso unmittelbar die ontologische Folgerung, daß

die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich, ihrem eigenen, unbedingten Wesen nach (dem Begriffe *a priori* gemäß) *beschaffen sind,*

mit anderen Worten, daß

die Erfahrung Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich *fremd* sind.

Wir müssen demnach zwei verschiedene Seiten der Wirklichkeit unterscheiden, welche zwei verschiedene Gebiete derselben ausmachen: einerseits das eigene, mit sich selbst identische Wesen der Dinge, auf welches sich die Aussage unseres Denkgesetzes bezieht — das Gebiet des Unbedingten —, und andrerseits die empirische Darstellung der Dinge, wie *Kant* es nannte, die „Erscheinung", welche nichts Unbedingtes enthält — also das Gebiet des Bedingten.

Das ist die fundamentale Einsicht, welche allem, was ich hier vorbringen werde, durchweg zugrunde liegt, und welche, wie ich schon erwähnt habe, eine Revolution der gewöhnlichen Denkweise impliziert.

Nunmehr wollen wir zeigen, wie die Erfahrung gerade infolge ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Grundgesetze unseres

Digitized by Google

Denkens für die objektive Gültigkeit dieses letzteren selbst Zeugnis ablegt.

Eben dasjenige in den Dingen dieser Welt, was mit der Aussage unseres obersten Denkgesetzes nicht übereinstimmt, nämlich die Vereinigung des Verschiedenen, die sie überall darbieten, ihre Zusammengesetztheit und Relativität beweist faktisch, daß die Dinge dieser Welt kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß die empirische Beschaffenheit mithin nicht die wahrhaft eigene, die normale Natur der Dinge ist. Die Konstatierung dieses Umstandes versetzt uns sofort in den Kern der Sache selbst.

Sehen wir uns zunächst die Gegenstände der äußeren Erfahrung, die Körper an. Was unsere Empfindung ist, kann nicht den Körpern an sich angehören, nicht deren eigenes Wesen ausmachen. Zieht man aber allen Empfindungsinhalt von unserer Erkenntnis der Körper ab, so bleibt nichts weiter übrig, als der Gedanke von etwas, das einen Raum erfüllt und in anderen Dingen Wirkungen bestimmter Natur hervorbringt. Nun sind aber diese zwei Eigenschaften, einen Raum zu erfüllen und in anderen Dingen Wirkungen hervorzubringen, nicht Arten und Weisen, wie ein Gegenstand an sich ist, sondern nur wie er sich gegen andere Gegenstände verhält oder wie seine Teile sich gegeneinander verhalten. Von einem Körper kann man denn auch gar nicht sagen, was er *ist*, sondern nur wie er sich gegen anderes verhält. Das Wesen der Körper löst sich in lauter Relationen auf, d. h. ein Körper hat kein wahrhaft eigenes Wesen, keinen ihm eigenen Inhalt, der seine Individualität ausmacht [1]).

---

[1]) In der Anerkennung dieser Tatsache sind denn auch sowohl die einsichtigeren Philosophen als auch die einsichtigeren Naturforscher einig. So sagt z. B. *Kant* (*Kr. d. r. Vft.*, S. 271): Materie ist „ein Inbegriff von lauter Relationen", und *Herbart* (*Allg. Metaphysik*, I, S. 359): „Der ganze Begriff der Materie besteht aus Relationen." So bemerkt auch *Helmholtz* (*Pop. naturwiss. Vorträge*, II., S. 55): „Jede Eigenschaft oder Qualität eines Dinges ist in Wirklichkeit nichts anderes, als die Fähigkeit desselben, auf andere Dinge gewisse Wirkungen auszuüben." Aber was aus lauter Relationen besteht, ist offenbar gleich Null. Denn Relationen sind natürlich selbst nicht denkbar ohne Gegenstände, zwischen denen sie bestehen. Gleichheit und Ungleichheit, Anziehung und Abstoßung, Zusammenwirken und Widerstreit sind nicht denkbar ohne Dinge, welche einander gleich oder ungleich sind,

Digitized by Google

Bei den Körpern kann uns dies auch nicht wundernehmen, nachdem wir konstatiert haben, daß in Wahrheit unsere Sinnesempfindungen dasjenige sind, was wir als eine Welt von Körpern erkennen. Allein es zeigt sich, daß auch wir, die erkennenden Subjekte selbst, kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen. Dieser Umstand ist von entscheidendem Gewicht.[4]

Soviel auch über die Natur unseres Ich oder Selbst gestritten wird und so wenig Klarheit darüber besteht, so kann doch dieses unzweifelhaft konstatiert werden, daß alle Menschen Eigenschaften derselben Art besitzen und nur durch die verschiedene Art, wie diese Eigenschaften in einem jeden gemischt oder vereinigt sind, sich voneinander unterscheiden. Die Eigenschaften eines Menschen sind somit nicht individueller Natur, der Mensch hat also kein wahrhaft eigenes, wahrhaft individuelles Wesen; seine Individualität beruht vielmehr auf einer Mischung, welche je nach den Umständen so oder anders ausfällt. Unser Selbst, unsere Persönlichkeit ist darum ein Produkt von Bedingungen; unter anderen Bedingungen geboren und aufgewachsen, würden wir auch ganz anders beschaffen sein, oder richtiger, wir würden nicht *wir*, sondern andere, von uns, wie wir gegenwärtig sind, verschiedene Individuen sein. Wir haben also keinen wahrhaft eigenen Kern noch Inhalt.

Und nicht allein besteht unsere Individualität in einer bloßen Mischung allgemeiner Eigenschaften, sondern auch diese Eigenschaften bestehen selbst in bloßen Relationen. Dies kann von allen drei Seiten unseres Wesens, von dem Denken und Erkennen, von dem Fühlen und von dem Wollen, gezeigt werden. Was das Denken und Erkennen anbetrifft, so ist schon oben nachgewiesen worden, daß das Wesen desselben in einer eigentümlichen Beziehung auf Gegenstände besteht. Die Rolle und Bestimmung des Denkens und Erkennens ist ja eben die, außer ihm liegende Dinge und Verhältnisse abzuspiegeln, wiederzugeben; nicht etwas an sich zu sein, sondern etwas (anderes) vorzustellen. Aber auch unser Fühlen und Wollen ist offenbar eine Art, gegen

sich anziehen oder abstoßen usw. Daß die Körper aus lauter Relationen bestehen, bedeutet also, daß dieselben nicht allein kein wahrhaft eigenes, sondern überhaupt gar kein wirkliches Wesen besitzen, keine wirklichen Dinge, sondern bloße Vorstellungen sind.

Digitized by Google

Einwirkungen von außen zu reagieren. Man hebe in Gedanken alle Gemeinschaft zwischen uns und anderen Dingen auf, und unser Wesen versinkt in vollständige Leere. Ohne diese Gemeinschaft würden wir nichts wissen, nichts fühlen und nichts wollen, denn zu allem diesen sind Gegenstände außer uns nötig. Ohne andere Dinge würden wir also nichts sein; unser Wesen ist nichts als Reaktion und Relation, d. h. wir besitzen kein uns wahrhaft eigenes Wesen [1]).

Wir sehen folglich, daß die empirische Natur der Dinge sich nirgends fassen und fixieren läßt. Will man dieselbe an irgendeinem Punkte festhalten, so schmilzt sie uns gleichsam unter den Fingern zusammen. Sie ist sozusagen auf der Wanderschaft (von einem Ding zum anderen) begriffen und nirgends zu Hause. Eben die Zusammengesetztheit und die Relativität der empirischen Objekte, welche mit unserem Begriffe von dem wahrhaft eigenen, unbedingten Wesen der Dinge nicht übereinstimmt, beweist zugleich faktisch, daß die empirische Natur der Dinge nicht die wahrhaft eigene und nicht die unbedingte ist. Aber das gleiche zeigt sich womöglich noch schlagender in der Veränderlichkeit der empirischen Objekte, welche wir in dem nächstfolgenden Kapitel erörtern werden.

[1]) Jedoch sind wir nicht, wie die Körper, etwas bloß Vorgestelltes, in der Wirklichkeit gar nicht Existierendes. Denn eben unsere Funktion des Vorstellens ist selbst etwas Wirkliches, und dazu noch, wie schon früher hervorgehoben worden, sich selbst unmittelbar gewiß.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

BEWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES.

B. AUS DER NATUR DER VERÄNDERUNG.

1. Über das Wesen der Veränderung.

Die Veränderung ist ihrem ganzen Wesen nach so rätselhaft und im Grunde so unbegreiflich, daß sie seit dem ersten Erwachen des selbstbewußten Lebens in der Menschheit nachdenkenden Leuten Verwunderung eingeflößt hat. Sogar manche ganz dem Praktischen zugewandte Männer konnten oft bei der Betrachtung der Unbeständigkeit alles Daseienden, des Untergangs selbst der mächtigsten Schöpfungen der Natur und des menschlichen Geistes den Anwandlungen dieser spekulativen Perplexität sich nicht entziehen. „Alles ist eitel, alles ist nichtig" war die beständige Folgerung, welche aus diesen Betrachtungen hervorging. Darin spricht sich das Bewußtsein aus, daß Veränderung, Entstehen und Vergehen, daß überhaupt alles Geschehen eine abnorme Art zu existieren, daß das unveränderliche Sein einer Substanz die einzige normale Existenzweise ist. Und dieses Bewußtsein wurzelt tief in der Natur des Denkens selbst [1]). Das Beständige ist darum gleichsam der Polarstern, auf welchen alle Bestrebungen des Geistes gerichtet sind. In diesem allein ist Ruhe, Wahrheit, Befriedigung. Was untergeht, verschwindet oder sich ändert, spricht sich selbst das Urteil, verkündet selbst, daß es nicht wahrhaft das war, was es zu sein schien. Was gestern von ihm wahr gewesen, ist heute schon unwahr geworden, es bleibt sich selbst nicht gleich und treu, es ist weder dies

[1]) Dieses Bewußtsein liegt, wie ich oben angedeutet habe, auch dem natürlichen Schein zugrunde, welcher uns in uns selbst ein beharrliches Ich und in den Empfindungen der äußeren Sinne eine Welt beharrlicher Substanzen (Körper) zeigt und welchem der sämtliche Inhalt der Erfahrung angepaßt und kongruent ist.

Digitized by Google

noch das, es ist nichts. Daher war von jeher im Bewußtsein der Menschen der Wechsel ein Merkmal und fast ein Synonym der Unwahrheit.

Eine erstaunliche Energie hat dieses Bewußtsein bei manchen Denkern des Altertums bewiesen, z. B. bei den Verfassern der Vedischen Upanischads und bei den Metaphysikern des Buddhismus in Indien, sowie in Griechenland bei den Eleaten. Alle diese erklärten geradezu die ganze veränderliche Welt für einen bloßen Schein oder eine irrtümliche Meinung. In neuerer Zeit hat man sich nie so hoch verstiegen, denn die Erfahrung spricht jetzt mit zu mächtiger Stimme und fordert ihr Recht — und die Erfahrung zeigt uns überall Wechsel und Veränderung. Aber es hat sich im vorigen Jahrhundert eine Lehre produziert, welche jener alten Leugnung alles Geschehens ziemlich nahe kommt; ich meine nämlich *Kants* Lehre von der sogenannten *Idealität der Zeit*, bei welcher ich zunächst ein wenig verweilen muß.

Kants Lehre von der Idealität der Zeit besteht, wie man weiß, in der Behauptung, daß es in der Wirklichkeit gar keine Sukzession und Veränderung gebe, daß alle Sukzession bloß eine Art sei, wie dem erkennenden Subjekte der Inhalt seiner Wahrnehmungen erscheint, wie das Subjekt seiner eigenen Natur zufolge das Gegebene vorstellen muß. Zeit und Sukzession ist nach *Kant* eine dem Subjekte allein angehörende und anhängende Form der Anschauung oder der Rezeptivität oder auch des „inneren Sinnes". Ein anders organisierter Geist als der unsrige würde nach *Kants* Ansicht in demselben Stoffe, welcher uns sukzessiv zu sein scheint, gar keine Sukzession bemerken.

Diese Lehre *Kants* hat weder Wahrheit noch Konsequenz. Es ist nicht zulässig, die Wirklichkeit des wahrgenommenen Inhalts zuzugeben und zugleich seine Veränderungen zu leugnen. Entweder muß man, wie jene alten Denker, beides leugnen, oder aber beides anerkennen, denn beides ist voneinander unzertrennlich. Ebenso unmittelbar wie der wahrgenommene Inhalt selbst gegeben ist, sind auch Sukzessionen in demselben gegeben.

Kant war zu der richtigen Einsicht von der Idealität oder der Subjektivität der Raumvorstellung gekommen; seine Liebe zur Symmetrie ließ ihn aber dabei nicht ruhen, sondern er mußte auch die Zeitvorstellung in denselben Säckel hineinzwängen.

Digitized by Google

Was von dem Raume gilt, mußte unbedingt auch von der Zeit gelten, da sie ja beide manches gemeinsame oder übereinstimmende Merkmal haben. Es fiel *Kant* nicht ein, dieses Übereinstimmende könnte möglicherweise daher kommen, daß die eine Vorstellung auf irgendeine Weise an dem Zustandekommen der anderen beteiligt ist. Merkwürdig ist es, daß man *Kant* noch vor dem Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft ganz verständige Einwendungen gegen dieses Zusammenwerfen von Raum und Zeit gemacht hat. Man machte ihn auf den Umstand aufmerksam, daß, was auch zweifelhaft sei, die Realität unserer Vorstellungen selbst nicht bezweifelt werden könne, und diese sind offenbar selbst sukzessiv, folgen unstreitig in Wirklichkeit aufeinander. Aber *Kant* wollte durchaus nicht den Nerv dieser Einwendung fassen. Man sehe darüber die in seiner *K. d. r. V.* unter § 7 eingerückte „Erläuterung". Dort behauptet er, daß die Sukzession der Vorstellungen in keiner Weise unterschieden sei von unserer Vorstellung der Sukzession. „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander: aber das heißt nur, wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des inneren Sinnes bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung" (*Eb.*, S. 86).

Nun ist es aber erstens klar, daß ich von einer Sukzession als solcher nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewußtsein habe (vgl. oben S. 33). Die Vorstellung einer Sukzession ist also selbst gar nicht sukzessiv, folglich auch von der Sukzession unserer Vorstellungen ganz verschieden. Zweitens impliziert die Annahme *Kants* so offenbare Absurditäten, daß es einen wundernimmt, wie er sie unbeachtet lassen konnte.

Wenn es in der Wirklichkeit keine Sukzession gibt, wenn also alles zugleich ist, dann vereinigt jedes Ding kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen zugleich in sich. Denn alle Dinge dieser Welt sind Veränderungen unterworfen, in allen folgen Zustände aufeinander, welche beim Zugleichsein einander kontradiktorisch entgegengesetzt wären; wenn man also die Realität ihrer Aufeinanderfolge leugnet, so behauptet man eben damit einen logischen Widerspruch. Die Lehre ist offenbar ein

Digitized by Google

bloßes Mißverständnis, nach welcher ein und derselbe Mensch zugleich jung und alt, zugleich wissend und unwissend, zugleich lebend und tot sein soll; nach welcher die Vergangenheit keine Vergangenheit und die Zukunft keine Zukunft, sondern alles Vergangene und Zukünftige gegenwärtig existiert. Wie in aller Welt könnte der Anfang und das Ende des bewußten Lebens selbst, mitsamt allen seinen Sinnen, bloß in der Auffassung des inneren Sinnes existieren? Tatsache ist, daß man die Veränderung, die Sukzession von dem Inhalt der Wahrnehmung gar nicht trennen kann. Man sage: „Es scheint mir bloß, daß Zustände wechseln" — so ist doch dieser Schein selbst etwas objektiv Vorhandenes und in ihm hat die Sukzession unzweifelhaft objektive Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander[1]).

[1]) Man muß bemerken, daß *Kant* dieser seiner Lehre von der Sukzession nicht treu blieb. So sagt er in der *Kr. d. r. Vft.* (S. 47), daß „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann", und dann weiter in dem sog. „Beweis" der ersten *Analogie der Erfahrung* (S. 202), daß in den Erscheinungen ein „Substrat" müsse angetroffen werden, „welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann". Auf dieser Voraussetzung, daß Sukzessionen ohne die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem nicht wahrgenommen werden können, gründet sich auch seine vermeintliche „Widerlegung des Idealismus" (S. 236). Auch auf Seite 247 kommt die Äußerung vor, daß „alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden". Ist dem aber so, ist die Erkenntnis der Veränderung durch die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem vermittelt, so bedeutet dies eben, daß Veränderungen oder Sukzessionen nicht unmittelbar als solche wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden können. Nach *Kants* „transz. Ästhetik" dagegen soll die Veränderung oder Sukzession nicht bloß unmittelbar in der Anschauung erkennbar sein, sondern außerhalb der Anschauung überhaupt gar nicht existieren.

Außerdem muß man bemerken, daß die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, daß uns unsere *Vorstellungen* selbst so erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnistheorie und keine „transzendentale" Untersuchung von objektiver Gültigkeit zustande bringen können. Nun steht es aber außer Zweifel, daß uns unsere Vorstellungen selbst als sukzessiv erscheinen. Wenn *Kant* die *Zeit* nicht für etwas Wirkliches gelten lassen wollte, so hatte er vollständig Recht. Denn die Zeit ist eine bloße Abstraktion aus den realen Sukzessionen und kann ohne die-

Digitized by Google

Die Lehre *Kants* von der Idealität der Zeit hatte zwar einen Grund, den man aber bei ihm am allerwenigsten erwartet hätte. Man sollte nämlich glauben, daß *Kant*, der ein solches Gewicht auf die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung legte, sich auch klar machen werde, was er unter einer Erscheinung meine und welche Realität er der Welt der Erscheinungen zugestehe. Allein dieses gerade war nicht der Fall. Erscheinungen erklärte er überall für bloße Vorstellungen, aber er unterschied nicht diese zwei ganz heterogenen Dinge: „Eine Vorstellung sein" und „bloß vorgestellt werden" oder „nur in der bloßen Vorstellung existieren". Er unterschied nicht die Vorstellung selbst, als einen objektiven Vorgang oder Gegenstand, von demjenigen, was in ihr abgebildet oder vorgestellt wird. Er nahm daher bloß zweierlei Arten von Gegenständen an: 1. Dinge an sich, welche ganz unabhängig von der Vorstellung existieren, und 2. Gegenstände, welche nur in der Vorstellung existieren, und also kein objektives Dasein haben. Er besann sich nicht darauf, daß außer den Dingen an sich und den Dingen für uns, welche in der bloßen Vorstellung existieren, es noch eine dritte Art von Gegenständen gibt, welche weder das eine noch das andere sind, welche wirklich existieren und doch nicht als „Dinge an sich" — namentlich wenigstens wir, die erkennenden Subjekte, selbst und unsere Vorstellungen. Wie diese Verwechslung zu seiner Lehre von der Idealität der Zeit geführt hat, ist klar. Da die Zeit oder die Sukzession nicht als eine Bestimmung der „Dinge an sich" gefaßt werden durfte, so mußte sie infolge jenes Mißverständnisses als etwas bloß Vorgestelltes oder gar nicht objektiv Daseiendes behauptet werden.

Die Realität der gegebenen Sukzessionen oder Veränderungen zu leugnen, kann uns nicht mehr beifallen, weder im Sinne der erwähnten alten Philosophen, noch im Sinne *Kants*. Denn was dürften wir für wirklich halten, wenn die Tatsachen selbst es nicht wären? Aber der Umstand, daß Veränderung von denkenden Menschen geleugnet worden ist, hat eine tiefe Bedeutung. Darin spricht sich das innige Bewußtsein der Menschheit aus,

selben (d. h. als leere Zeit) gar nicht vorgestellt werden. Aber die Realität der gegebenen Sukzessionen selbst zu bestreiten, war ein gar wunderliches Unternehmen.

Digitized by Google

daß Veränderung, Wechsel, Sukzession nicht zu dem eigenen, wahren Wesen der Dinge gehören kann. Und dieses Bewußtsein ist die Folge des fundamentalen Gesetzes unseres Denkens, wie aus dem Nachstehenden erhellt.

Der positive Ausdruck unseres Denkgesetzes lautet bekanntlich so:

In seinem eigenen Wesen ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

Aber Veränderung ist das Gegenteil von Identität mit sich. Was sich ändert, das ist sich selbst nicht gleich. Wo Identität mit sich besteht, da kann keine Veränderung sich ereignen und nicht einmal irgendein Keim oder Anlaß zu einer Veränderung liegen. Dem Grundgesetze unseres Denkens zufolge ist also alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich *fremd.*

Dies ist eine höchst wichtige Einsicht und wir wollen dieselbe daher noch auf einem anderen Wege zu erhärten suchen.

2. Beweis, daß die Veränderung nicht zu dem eigenen Wesen der Dinge gehört.

Die zu entscheidende Frage lautet, mit *Herbarts* Worten ausgedrückt, so: Ob ein „absolutes Werden" denkbar sei? Ob „der Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehen sei, was ihm unterworfen ist?"

Nehmen wir versuchsweise an, dies sei der Fall, um zu sehen, welche Forderungen diese Annahme impliziert. Zuerst will ich *Herbart* das Wort lassen, der diese Frage in seinem *Lehrbuch zur Einleitung*, § 108, behandelt hat. Nach seiner Ansicht enthält die Voraussetzung des „absoluten Werdens" folgende Bestimmungen:

„Zuvörderst, daß es (das Wirkliche) nicht einmal sich ändere, ein andermal beharre, sondern daß der Wechsel beständig fortgehe, *aus aller Vergangenheit in alle Zukunft*, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende. Ferner daß er *mit gleicher Geschwindigkeit kontinuierlich* anhalte; also daß in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde. Endlich daß die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe, wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen,

Digitized by Google

das Wiederholen früherer Zustände gänzlich ausgeschlossen ist." (*Eb.*, S. 146.)

Herbart hat hier leider den eigentlichen Nerv der Sache ganz verfehlt. Eine Gleichförmigkeit der Richtung und der Geschwindigkeit ist weit entfernt, von dem Begriffe des „absoluten Werden" gefordert zu werden, sie widerspricht vielmehr demselben, weil sie einen Zusammenhang des Sukzessiven voraussetzt. Was will man denn aber eigentlich sagen, wenn man behauptet, der Wechsel, die Sukzession, die Veränderung sei die eigene, unbedingte Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit? Vor allem anderen offenbar dieses: Daß die Dinge nicht bloß zum Schein, sondern wirklich, d. h. aus dem Nichts entstehen und wirklich vergehen, d. h. in das Nichts schwinden, also auch keinen Zusammenhang untereinander haben. Denn wäre dies nicht der Fall, so wäre eben alles in der Tat *zugleich* vorhanden, das Wirkliche würde also eine von dem Wechsel an sich gar nicht berührte Beschaffenheit haben. Alle Veränderung würde dann eine bloße Bewegung der Teile gegeneinander bedeuten oder ein Aufeinanderfolgen bloß in der Auffassung eines Zuschauers, ähnlich dem Vorübergehen der Bilder in einem Panorama. Dann würde also der Wechsel, die Veränderung nicht die eigene Qualität des Wirklichen ausmachen.

Aber wir müssen die Sache in ihrer ganzen Allgemeinheit fassen. Allgemein gefaßt ist nun ein absolutes Werden oder Geschehen nichts mehr noch weniger als eine *Veränderung ohne Ursache*. In keiner Hinsicht und Akzeption kann der Ausdruck „absolutes Werden" einen anderen denkbaren Sinn haben. Denn „Werden" und „Veränderung" sind gleichbedeutend, und „absolut" ist eine Veränderung eben nur dann, wenn sie ohne Ursache geschieht. Hätten die berühmten Denker *Herbart* und *Hegel* dieses einfache Faktum vor Augen gehabt, so hätten sie sich sehr viele irrtümliche Auseinandersetzungen über das absolute Werden ersparen können. *Hegel* hätte dann freilich sein ganzes System fallen lassen müssen, welches ja auf der Voraussetzung eines absoluten Werdens beruht. Denn daß kein Werden, d. h. keine Veränderung absolut ist, dies beweist eben die allgemeine Herrschaft des Gesetzes der Kausalität.

Im Grunde kann man jedoch unter dem absoluten Werden

Digitized by Google

nichts anderes, als ein Entstehen aus Nichts denken, und zwar aus folgendem Grunde:

Wenn ein Gegenstand *A* von selbst, ohne Ursache sich veränderte, in eine neue Qualität oder Beschaffenheit *B* einginge, so würden allerdings von vornherein zwei Fälle denkbar sein. Entweder nämlich müßte man annehmen, daß die Qualität *B* schon ursprünglich in *A* gelegen hat, zu dessen eigenem Wesen gehört, oder aber, daß sie demselben fremd und neu ist. Allein im ersten Fall würde eine Veränderung faktisch unmöglich sein. Denn wenn *A* ursprünglich, an sich schon *B* wäre, so könnte es nicht erst zu *B* werden, das Vorhandensein von *B* in ihm würde keine vorhergehende Veränderung seines Wesens implizieren. Es bleibt also bloß die andere Voraussetzung übrig, daß die Qualität *B* dem Gegenstande *A* fremd ist. Dann würde die Annahme „*A* ist ohne Ursache zu *B* geworden" gleichbedeutend sein mit der Annahme „*B* ist in *A* aus Nichts entstanden". Denn die Qualität *B* würde dann keinen realen Grund, weder in *A* selbst noch in einer Ursache außer demselben haben.

Die äußerste Annäherung an die Behauptung oder Auffassung des Wechsels als der eigenen, unbedingten Qualität der Dinge ist also die Voraussetzung, daß der Inhalt des Wirklichen selbst (nicht die bloßen Formen desselben) aus dem Nichts entstehe und wirklich vernichtet werde. Ein solches Entstehen und Vergehen würde natürlich an keine Ursachen und keine Gesetze gebunden sein. Denn wie das Nichts selbst keine Beziehung auf etwas Daseiendes haben kann, ebensowenig kann auch das aus ihm Entstehende eine solche enthalten. Das wäre also in der Tat ein unbedingtes Geschehen, ein „absolutes Werden". Ob nun der Gedanke eines solchen Geschehens irgendeinen verständlichen Sinn habe oder nicht, davon wird weiter unten die Rede sein; hier mache ich vorerst auf folgendes aufmerksam.

Selbst ein solches Geschehen angenommen, ist es doch nicht möglich, Inhalt und Form des Wechsels miteinander zu identifizieren, den Wechsel selbst als die eigene Beschaffenheit des Wechselnden (des in der Wirklichkeit Aufeinanderfolgenden) zu denken. Denn wenn das Reale aus dem Nichts entsteht und ins Nichts verschwindet, so ist also der eigentliche, beharrliche Repräsentant und Kern der Realität nicht dasjenige, was entsteht

Digitized by Google

und vergeht, sondern bloß die Form des Wechsels, der Veränderung. Allein für diese Form ist es eben gleichgültig, *was* da entsteht und vergeht, wenn nur Verschiedenes aufeinanderfolgt. Man hat hier also nur die Wahl zwischen zwei Annahmen: man muß entweder behaupten, daß die Form des Wechsels oder der Veränderung dem Realen, welches in ihr gegeben ist, an sich fremd und zufällig sei; oder umgekehrt, daß diese Form selbst das eigentliche Reale und der wechselnde Inhalt ein bloßes Akzidens derselben sei. Aber Inhalt und Form des Wechsels in einem unteilbaren Begriffe zu vereinigen, ist schlechterdings nicht möglich. Denn der Wechsel, die Sukzession ist in Wahrheit gar nicht selbst eine besondere Form des Wirklichen, sondern bedeutet vielmehr umgekehrt die sich tatsächlich bewährende *Zufälligkeit* der Formen, in welchen das Wirkliche gegeben ist, d. h. die *Nichtzugehörigkeit* dieser Formen zu dem eigenen, ursprünglichen Wesen desselben.

Nur auf eine einzige Weise kann die Sukzession selbst als eine dem sukzessiven oder aufeinanderfolgenden Inhalte wesentliche Bestimmung sich erweisen, nämlich nur dann, wenn das Sukzessive untereinander zusammenhängt. Durch den Zusammenhang erhält jedes Element in der Sukzession seinen festen bestimmten Platz und wird mithin zu einem integrierenden Bestandteil derselben. Aber wenn Verschiedenes untereinander in Gemeinschaft steht, so ist es notwendig an sich zugleich vorhanden, sein Entstehen und Vergehen mithin bloße Erscheinung. Denn wenn alle die verschiedenen Dinge wirklich, d. h. aus dem Nichts entstünden, so würde eben das einzige Gemeinschaftliche unter denselben das Nichts sein, was mit anderen Worten bedeutet, daß sie nichts Gemeinsames miteinander haben würden.

Allein die Annahme des Entstehens eines realen Inhalts aus Nichts ist in der Tat widersprechend, ja sie ist sinnlos. Denn damit wird behauptet, daß das Nichts sich verändere, zu einem Etwas werde, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe anzeigt. Eine vernünftige Veranlassung und Berechtigung von einem Entstehen aus Nichts zu sprechen, würden wir nur dann haben, wenn uns die Erfahrung darauf hingewiesen hätte. Aber dieses gerade ist ganz und gar nicht möglich. Denn um aus Erfahrung zu wissen, daß etwas aus Nichts entstanden sei, müßten wir ja die

Digitized by Google

Erfahrung des Nichts selber haben, was eine offenbare Unmöglichkeit ist. Wenn wir nicht wissen, woher etwas Entstandenes gekommen ist, so dürfen wir eben auch nichts weiter behaupten, als daß wir es nicht wissen. Dasselbe könnte aus einem Gebiete des Daseins gekommen sein, welches für uns unzugänglich und von dem Bereich unserer Erfahrung verschieden ist. Das ist wenigstens die einzige vernünftige, zulässige Voraussetzung, zumal wenn wir uns erinnern, daß alles in der Erfahrung Gegebene nach Gesetzen zusammenhängt, was jede Berufung auf das Nichts von vornherein ausschließt.

Wenn nun sogar die Annahme eines Entstehens des Inhalts der Welt selbst aus Nichts nicht hinreicht, um den Wechsel als die eigene Beschaffenheit desselben erkennen zu lassen, so kann jede andere Auffassung noch weniger dazu ausreichen. Denn wenn der Inhalt, die realen Elemente der Wirklichkeit nicht selbst aus Nichts entstehen und in Nichts schwinden, so existiert eben der sämtliche Stoff oder Inhalt derselben von aller Ewigkeit her zugleich. Dann kann man vollends den Wechsel, die Sukzession, die Veränderung nicht als eine Qualität der Dinge an sich, d. h. nicht als zum eigenen unbedingten Wesen der Dinge gehörend denken. Dies bestätigt die Erfahrung auch noch durch das Gesetz der Kausalität, d. h. durch die Tatsache, daß alle Veränderung bedingt ist, von Ursachen abhängt, wovon in einem späteren Kapitel ausführlich die Rede sein wird.

Nachdem nun der Beweis geführt worden ist, daß der Wechsel, die Sukzession schlechterdings nicht als die eigene Qualität des Wirklichen gedacht werden kann, liefert sie uns ihrerseits den Beweis dafür, daß die Beschaffenheit der Dinge, welche Veränderungen unterworfen ist, nicht die wahrhaft eigene Natur der Dinge sein kann, daß dieselbe nicht bloß bedingt, sondern auch abnorm ist.

Vom Entstehen aus Nichts darf nach dem Obigen nicht die Rede sein, aller Wechsel, alle Sukzession ist also Veränderung des schon Bestehenden. Aber ein Ding, welches sich verändert, welches einmal so und darauf anders beschaffen ist, beweist dadurch faktisch selbst, daß es kein wahrhaft eigenes Wesen besitzt. Diesem Dinge ist weder seine frühere noch seine spätere Beschaffenheit wahrhaft eigen, da der Zusprechung der einen sich

Digitized by Google

die andere entgegensetzt. Das Veränderte ist nicht das, was es früher gewesen, weil es ja anders geworden ist; dasselbe ist aber auch nicht ausschließlich das, was es jetzt geworden, da es früher eben anders gewesen ist. Die Natur veränderlicher Dinge ist gleichsam auf der Wanderschaft begriffen und nirgends zu Hause, dieselbe ist also nicht die wahrhaft eigene, die normale Natur der Dinge.

Nunmehr wird jeder denkfähige Leser einsehen, wie die Erfahrung gerade infolge ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Grundgesetze unseres Denkens die objektive Gültigkeit desselben bestätigt und bezeugt. Das Grundgesetz unseres Denkens sagt aus, daß jedes Ding in seinem eigenen Wesen mit sich selbst identisch ist, also keine inneren Unterschiede enthalten und darum auch von keiner Veränderung berührt werden kann. Damit stimmt nun die empirische Beschaffenheit der Dinge nicht überein, die Objekte der Erfahrung sind mit sich selbst nicht wahrhaft identisch. Aber gerade diejenigen Elemente in den Objekten der Erfahrung, welche mit der Aussage unseres Denkgesetzes nicht übereinstimmen, in welchen sich ihr Mangel an innerer Identität mit sich dokumentiert, nämlich ihre Zusammengesetztheit, Relativität und Veränderlichkeit (allgemein gesagt, die Vereinigung des Verschiedenen, die sie überall darbieten) liefern selbst den faktischen Beweis dafür, daß die Objekte der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge eine sowohl abnorme als bedingte ist.

Hier gilt es also vor allem stets das logische Verhältnis zwischen dem Grundgesetze unseres Denkens und der empirischen Beschaffenheit der Dinge richtig aufzufassen, nämlich einzusehen, daß dieses Verhältnis weder volle Übereinstimmung noch kontradiktorischer Gegensatz ist; daß die empirische Beschaffenheit der Dinge weder gegen den Satz des Widerspruchs verstößt noch mit dem Satze der Identität übereinstimmt; daß dieselbe die Forderung unseres Denkgesetzes in sich nicht verwirklicht, aber eben dadurch dessen objektive Gültigkeit — nämlich in Hinsicht auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge — bezeugt.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

BEWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES.

C. AUS DER NATUR DER SCHMERZ- UND UNLUSTGEFÜHLE.

Die Zusammengesetztheit, die Relativität und die Veränderlichkeit sind die ganz allgemeinen Charakterzüge der empirischen Wirklichkeit, welche überall angetroffen werden. Nichts in dem Bereiche der Erfahrung ist schlechthin einfach, ohne innere Unterschiede, nichts ist unwandelbar und von Bedingungen unabhängig. Und da gerade die Zusammengesetztheit, die Relativität und die Veränderlichkeit der empirischen Objekte selbst beweisen, daß die Beschaffenheit dieser Objekte nicht die wahrhaft eigene, normale, unbedingte Natur der Dinge ist, so ist damit ein vollständig ausreichender Beweis für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes aus Erfahrung erbracht. Aber ich will der größeren Klarheit und Gewißheit wegen noch eine besondere Tatsache anführen, welche für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes ein besonders schlagendes Zeugnis ablegt, nämlich das Vorhandensein von Schmerz- und Unlustgefühlen.

In unseren Schmerz- und Unlustgefühlen finden wir nämlich nicht bloß Veränderungen, sondern eine lebendige *Quelle* von Veränderungen selbst. Nichts in der Welt enthält eine innere Notwendigkeit von Veränderungen, außer den Gefühlen von Schmerz und Unlust[1]); diese Notwendigkeit von Veränderungen ist aber so höchst bedeutsam, daß sie uns mit einem Male die wahre Natur der empirischen Dinge offenbart, ohne die Möglichkeit eines Mißverständnisses oder eines Zweifels.

Sehen wir uns die Sache näher an.

Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleich bleiben kann, der die innere Tendenz oder Notwendigkeit enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. Wir

[1]) Die Rechtfertigung dieser Worte wird man in dem Kapitel des zweiten Teiles über den Willen finden.

Digitized by Google

können einen Schmerz nicht fühlen, ohne daß in uns das gebieterische Verlangen erwacht, denselben loszuwerden. Vergeblich haben einige Denker des Altertums den Schmerz als etwas an sich Gleichgültiges darzustellen versucht. Die Natur der Dinge straft sie Lügen. Denn gleichgültig ist eben nur dasjenige, was unsere Gefühle nicht affizieren, was uns weder freudig noch schmerzhaft, sei es auf direkte oder indirekte Weise, erregen kann. „Gleichgültig sein" und „die Gefühle nicht affizieren" sind zwei gleichbedeutende Ausdrücke. Im Grunde haben denn auch jene alten Denker wahrscheinlich bloß gemeint, daß die innere Befriedigung und Beseligung des Weisen imstande sein solle, allen Schmerz zu überwinden.

Der Schmerz ist also ein Zustand, in dessen Natur die Notwendigkeit liegt, sich selbst aufzuheben, sich selbst zu vernichten. Ist der Schmerz zu groß und keine Aussicht auf dessen Beseitigung vorhanden, so führt er mit Naturnotwendigkeit zum Selbstmord, zur Selbstvernichtung des ganzen fühlenden Individuums. Nun ist die Selbstvernichtung die Art, wie ein realer Gegenstand sich selbst nicht bloß in Reden und Gedanken, sondern in der Tat verurteilt und negiert. Und wie gewichtig ist dieses Reden durch Taten! Was die Gedanken bloß in schattenhafter Reproduktion aufführen, ist hier volle Wirklichkeit; was in Reden und Gedanken bloß behauptet, wird hier faktisch vollbracht. Ganz unabhängig von unseren Meinungen und mit einer weit überlegeneren Autorität spricht hier die Natur der Dinge sich selbst das Urteil. Durch den Schmerz und in dem Schmerz fühlen wir unmittelbar, daß wir uns in einem abnormen Zustande befinden. Abnorm ist aber der Zustand eines Dinges nur dann, wenn er etwas enthält, was zu dem eigenen Wesen des Dinges nicht gehört und als ein fremdes, eingedrungenes Element, dessen innere Harmonie stört. So fühlen wir durch den Schmerz unmittelbar die Wahrheit dessen, was unser oberstes Denkgesetz aussagt.

Die innere Notwendigkeit eines Zustandes, sich selbst zu vernichten, impliziert nämlich offenbar ein zweifaches Zeugnis:

Erstens, daß diesem Zustande innere Harmonie, d. h. Identität mit sich *fehlt*. Was sich selbst gleich, mit sich selbst vollkommen identisch und übereinstimmend ist, das kann selbstverständlich

Digitized by Google

nie die Tendenz enthalten, von sich selbst verschieden zu werden, seine gegenwärtige Beschaffenheit selbst zu vernichten, in Widerspruch mit sich selbst zu geraten.

Zweitens aber, daß dieser Mangel innerer Identität mit sich ein *abnormer*, gleichsam widernatürlicher Zustand ist, da er sich durch Selbstvernichtung faktisch verleugnet und verurteilt.

Der Schmerz spricht also in der Sphäre der Gefühle dasselbe aus, was das Denkgesetz in der Sphäre des Denkens, nämlich dieses:

In dem eigenen Wesen der Dinge herrscht vollkommene Identität mit sich selbst. Der empirischen Darstellung der Dinge dagegen fehlt Identität mit sich, und eben dies ist ein Zeichen, daß sie Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, daß in ihr mithin etwas Abnormes liegt, was für den Intellekt als Widerspruch und Unwahrheit und für das Gefühl als Schmerz oder Übel sich geltend macht.

Der Intellekt ist folglich, wie wir sehen, nicht das einzige Organ zur Auffassung des Unbedingten; ein Organ zur Auffassung des Unbedingten ist auch das Gefühl, und das ist eine Tatsache von ganz besonderer Wichtigkeit. Denn die Auffassung des Unbedingten durch das Gefühl ist eben die *Religiosität*, die wahre Grundlage aller Religion, welche diesen Namen verdient. Nichts anderes nämlich ist die Religiosität, als die Ahnung einer höheren Natur der Dinge und das innere Gefühl unserer Verwandtschaft mit derselben. Wir wollen nur noch andeuten, in welchem Zusammenhang das religiöse Gefühl mit unseren gewöhnlichen Gefühlen steht.

Bezeugt der Schmerz durch seine Natur selbst, daß er etwas ist, das nicht sein sollte, daß er der Ausdruck eines abnormen und gefallenen Zustandes ist, so bezeugt er eben damit unmittelbar andrerseits auch das Vorhandensein einer normalen, höheren Beschaffenheit der Dinge, welche eigentlich allein das Recht auf Dasein hat. Summiert sich nun dieses unreflektierte und durch falsche Meinungen darum nicht irregeleitete Zeugnis der Schmerzgefühle zu einem Habitus der Seele, zu einem Totalimpuls und einem Totalbewußtsein, so bildet es das vergeistigte, abgeklärte, von allem empirischen Niedersatz freie allgemeine Gefühl des Höheren, unserer Verwandtschaft mit demselben und unseres

Digitized by Google

natürlichen Anrechts an dasselbe, welches Gefühl eben die Religiosität ausmacht. Darum sagt man mit Recht, daß Leiden in einer gewissen Hinsicht heilsam sind, nämlich zur Entwicklung einer religiösen Disposition des Geistes wesentlich beitragen können. Doch sind auch Genüsse besserer Art — vornehmlich die ästhetischen — durch ihren Kontrast mit der gemeinen Wirklichkeit der Dinge und ihre Erhabenheit über diese geeignet, dieses Gefühl des Höheren in uns zu erwecken oder zu beleben. Dagegen ist nichts dem religiösen Gefühl und Sinn feindlicher, als vulgäre Lüste und niedrige Genüsse, als Glückstaumel und Glücksübermut[1]).

Wir sehen also: das Bewußtsein, daß das eigene Wesen der Dinge mit sich selbst identisch ist und daß die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich beschaffen sind, welches das einzige im eminenten Sinne philosophische Bewußtsein ist, ist auch das einzige im eminenten Sinne religiöse Bewußtsein. Was die Philosophie durch das Organ des Denkens oder des Begriffs, das verkündigt die Religiosität durch das Organ des Gefühls, und daß diese zwei unabhängigen Quellen dasselbe verkündigen, ist eine hohe Gewähr für die Richtigkeit ihres gemeinschaftlichen Zeugnisses. Das religiöse Bewußtsein erhält durch die Philosophie seine wissenschaftliche Begründung und Erläuterung, und das philosophische Bewußtsein erhält durch die Religiosität die höhere Weihe des Gemüts. Daraus erwächst uns der unschätzbare Vorteil, zwischen den Forderungen des Denkens und denen des Gemüts, zwischen Wissenschaft und Religion eine vollkommene Harmonie herstellen zu können.

Der in den drei vorhergehenden Kapiteln geführte Beweis für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes aus den Daten der Erfahrung selbst ist, man darf es wohl sagen, vollkommen aus-

---

[1]) Hieraus kann man ersehen, warum die Asketik so oft als die Begleiterin der Religiosität auftritt, obgleich sie nicht notwendig zu deren Wesen gehört; denn man muß zwischen niedrigen, gemeinen und unschuldigen Freuden und Vergnügungen unterscheiden. Das Leben setzt eben einen Kompromiß zwischen den Forderungen unserer höheren Natur und denen unserer empirischen Beschaffenheit mit ihren Bedingungen und Gesetzen voraus. Die Asketik dagegen will von einem solchen Kompromiß nichts wissen und verfällt daher in Unnatur.

Digitized by Google

reichend und entscheidend. Das ist freilich kein Beweis im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. keine Ableitung des Denkgesetzes seiner Gewißheit nach aus etwas anderem. Eine solche Ableitung ist weder möglich noch nötig. Denn die Aussage unseres Denkgesetzes ist unmittelbar gewiß, selbstverständlich, ja drückt die einzige selbstverständliche allgemeine Einsicht aus, die es überhaupt gibt. Daß jeder Gegenstand ein ihm eigenes Wesen besitzen soll und in seinem eigenen Wesen mit sich selbst identisch ist, also keine Unterschiede enthalten, nicht zugleich eins und ein Mehreres sein kann, das versteht sich ohne alle Beweise von selbst. Da aber die Data und Objekte der Erfahrung mit der Aussage unseres Denkgesetzes sämtlich nicht übereinstimmen, so ist die unmittelbare innere Gewißheit des Denkgesetzes nicht genügend, um dessen objektive Gültigkeit vollkommen sicher zu stellen, und es mußte noch gesehen werden, ob die Gegenstände der Erfahrung gerade dadurch, daß sie mit dem Gesetze, mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmen, die objektive Wahrheit und Gültigkeit derselben bestätigen. Im vorhergehenden habe ich gezeigt, daß dies wirklich der Fall ist. Gerade diejenigen Eigenschaften der empirischen Objekte, welche mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmen, nämlich ihre Zusammengesetztheit, Relativität und Veränderlichkeit liefern, wie ich gezeigt habe, selbst den Beweis dafür, daß die Gegenstände der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß die empirische Natur der Dinge nicht die wahrhaft eigene, die normale und unbedingte ist. Die Betrachtung von Schmerz und Unlust hat ferner eine Bestätigung dieses Ergebnisses durch die Stimme unseres eigenen Inneren hinzugefügt.

Aber es gibt noch einen Beweis für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes, welcher vielleicht manchem als der am schwersten wiegende erscheinen wird. Nur können die Data zu demselben erst im zweiten Teil vollständig geliefert werden; hier mögen die folgenden Bemerkungen genügen.

Eben dasjenige, was uns auf den ersten Blick einen Zweifel an der objektiven Gültigkeit unseres Denkgesetzes eingeflößt hat, nämlich der Umstand, daß dasselbe auch ein Prinzip des Scheins ist, daß die auf Grund desselben erkannte Körperwelt in der Wirklichkeit nicht existiert, erweist sich bei näherer Betrachtung

Digitized by Google

als ein Beweis für die Gültigkeit des Denkgesetzes. Tatsache ist nämlich dieses: Obgleich die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundgesetze, mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmen, sämtlich zusammengesetzt, fließend und bedingt sind, so sind sie doch von Natur aus sämtlich derart organisiert, um dieser Norm scheinbar zu entsprechen. Der Inhalt unserer Erfahrung ist so organisiert, daß wir in unseren inneren Zuständen ein scheinbar einfaches, unbedingtes und beharrliches Ich oder Selbst und in den Empfindungen der äußeren Sinne eine scheinbare Welt von an sich unwandelbaren Substanzen (Körpern) erkennen. Kann die Erfahrung für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes ein klareres Zeugnis ablegen als durch diese Natureinrichtung, welche den gesamten Inhalt der Erfahrung in scheinbare Konformität mit der Norm unseres Denkens setzt? Kann das Abnorme ein klareres Zeugnis gegen sich selbst und für die Norm ablegen, als dadurch, daß es über seine Beschaffenheit täuscht, sich scheinbar als ein Normales hinstellt? Wenn ich also im zweiten Teile zeigen werde: 1. daß weder unsere innere noch unsere äußere Erfahrung etwas in Wahrheit Einfaches, Unbedingtes und Beharrliches enthält, daß sowohl unser Ich oder Selbst als auch die von uns wahrgenommene Körperwelt in Wahrheit bloße Zusammensetzungen stets fließender Phänomena sind, und 2. daß der Inhalt sowohl der inneren wie der äußeren Erfahrung von Natur darauf eingerichtet ist, uns über seine Beschaffenheit zu täuschen, uns in unserer Erfahrung scheinbar normal geartete Gegenstände, Substanzen, nämlich ein einfaches und beharrliches Ich in uns und eine Welt unbedingter und beharrlicher Körper außer uns zu zeigen — so wird dadurch ein neuer selbständiger Beweis für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes aus den Daten der Erfahrung erbracht.

Erst die Einsicht, daß unsere Erfahrung, eben weil sie mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmt, durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt, von Natur durchgängig darauf eingerichtet ist, der Norm unseres Denkens scheinbar zu entsprechen — erst diese Einsicht erhebt uns auf eine Höhe der Betrachtung, welche weder ein menschlicher noch überhaupt irgendein denkender Geist je überschreiten kann. Diese Einsicht erschließt uns auf einmal das tiefste Wesen sowohl des Denkens

Digitized by Google

wie der Wirklichkeit überhaupt, und ein fähiger und geübter philosophischer Denker kann aus dieser Einsicht allein das ganze System der wahren Philosophie ableiten, ebenso wie ein fähiger und geübter Mathematiker aus der *Newton*schen Formel des Gravitationsgesetzes das ganze System der Mechanik des Himmels ableiten kann. Ehe ich jedoch an diese Ableitung gehe, will ich einige Bemerkungen vorausschicken, welche in dem nachfolgenden Kapitel ihren Platz finden werden.

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

DER ORGANISMUS DES DENKENS.

1. Von Begriffen a priori.

Unter Begriffen versteht man gewöhnlich durch Abstraktion und Generalisation aus einzelnen Daten gewonnene allgemeine Vorstellungen. Ein Begriff *a priori* kann natürlich nicht eine solche Vorstellung sein, da er nicht aus den Daten der Erfahrung abstrahiert ist. Noch weniger darf man aber, wie *Kant*, die Begriffe *a priori* für bloße Gedankenformen halten, welche nur dazu dienen, das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bewußtsein zu vereinigen. Die notwendige Beziehung des Denkens (der Vorstellung) selbst, mithin auch aller Formen und Gesetze des Denkens auf die Wirklichkeit, sollte in der Erkenntnislehre schon längst für ein Axiom gelten. Unter einem Begriff *a priori* kann nur ein ursprüngliches Gesetz, eine innere Disposition oder Notwendigkeit des Denkens verstanden werden, die Gegenstände auf eine besondere, bestimmte Weise zu denken und zu erkennen, welche in diesen selbst nicht gegeben ist, etwas von Gegenständen zu glauben, das aus ihrer gegebenen Beschaffenheit allein nicht abgeleitet werden kann. Kurz gesagt, ein Begriff *a priori* ist ein Prinzip von Affirmationen über reale Gegenstände und Fakta.

So groß ist jedoch die Unklarheit über diesen Punkt, daß ich mich veranlaßt sehe, einige weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Die Annahme „angeborener Ideen“ in dem Sinne angeborener Erkenntnisse der Dinge hat schon *Leibniz* abgelehnt und auch *Kant* auf das nachdrücklichste dahin berichtigt, daß nur die *Formen* oder die *Gesetze* der Erkenntnis, nicht aber der *Inhalt* derselben angeboren sein können. Die Gesetze oder die Begriffe *a priori* sind also nicht selbst Erkenntnisse, aber doch Prinzipien

Digitized by Google

der Erkenntnis wirklicher Objekte, da das Wesen des Denkens (der Vorstellung) selbst die Beziehung auf wirkliche Objekte impliziert. Allein man ist sehr geneigt, beides zu verwechseln, und diese Verwechslung hat von jeher den Hauptgrund aller Einwände gegen die Annahme apriorischer Gesetze des Denkens abgegeben. Wie schon *Locke* in seinem „Essay" die Gewißheit des Satzes der Identität und des Satzes vom Widerspruch aus dem Grunde für eine erworbene erklärte, weil Kinder und Idioten von diesen Sätzen nichts wissen, so machen es die Bestreiter des Apriori bis auf unsere Tage. Sie meinen immer, man könne nicht etwas von Gegenständen glauben, ohne sich dieses Glaubens bewußt zu sein. Und doch hat *Locke* selbst gleich am Anfang seines „Essay" treffend gesagt: „Das Erkenntnisvermögen gleicht dem Auge darin, daß es, während es uns alle anderen Dinge sehen und wahrnehmen läßt, von sich selbst keine Notiz nimmt, so daß es vieler Kunst und Mühe bedarf, um dasselbe in einige Entfernung zu bringen und ihm selbst zum Objekt zu machen." Daher hat denn ein ursprüngliches Gesetz des Denkens (englisch: *a first principle*) nach der richtigen Bemerkung *Reids* die Eigenschaft, daß „es in uns eine Wirkung hervorbringt, ohne daß wir darauf achten und uns dies zum Gegenstande machen". Die Wirkung eines Denkgesetzes besteht aber eben darin, daß wir etwas von Gegenständen *glauben* müssen.

Die Tatsache, daß wir von Natur disponiert sind, etwas von Gegenständen zu glauben, bietet nicht mehr Schwierigkeit, als die Tatsache irgendeiner anderen Verbindung zwischen uns und anderen Objekten. Die besondere Abneigung gegen die Annahme eines solchen Glaubens kommt von der oben erwähnten Verwechslung her und auch noch von der Furcht vor dem Mißbrauch, den man mit der Annahme apriorischer Gesetze des Denkens getrieben hat. Der Mißbrauch ist allerdings ein arger gewesen, und darum ist die Abneigung gegen denselben wohl motiviert. Aber man darf doch nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Mißbrauch einer Annahme ist kein Grund, diese Annahme selbst zu verwerfen, wenn dieselbe auf triftigen Gründen beruht.

Dieses letztere wollen wir jetzt erwägen. Es fragt sich: Auf welchen Gründen beruht die Annahme von Erkenntnisgesetzen *a priori*? oder mit anderen Worten: Wie können wir

Digitized by Google

uns von dem apriorischen Ursprung gewisser Einsichten überzeugen?

Ein sicheres Kennzeichen solcher Einsichten hat man in der *Notwendigkeit* derselben zu besitzen geglaubt, in dem Umstand, daß es Einsichten gibt, deren Gegenteil zu denken uns durchaus nicht möglich ist. Allein gegen die Zulänglichkeit dieses Kriteriums sind, wie man weiß, sehr gewichtige Gründe vorgebracht worden. Man hat gezeigt, die Assoziation zwischen Vorstellungen könne so stark werden, daß sie für die meisten Menschen zu einer faktischen Denknotwendigkeit wird. Infolge davon sind sogar viele unwahre Ansichten für apodiktisch gewiß gehalten worden. Die Unsicherheit dieses Kriteriums sind daher auch die Anhänger des Apriori zuzugeben gezwungen. So sagt z. B. *Lange* (*Geschichte des Material.*, 2. Aufl., II., S. 31), daß wir in der Auffindung apriorischer Sätze nur „Wahrscheinlichkeit" erreichen können. Die Gewißheit apodiktischer Sätze nicht mehr als wahrscheinlich? Das wäre der offenbarste Widerspruch. Es würde schlimm um die Lehre des Apriori, um den Noologismus stehen, wenn er keine andere Basis hätte, als das Gefühl der Notwendigkeit einiger Sätze. Ist es doch für uns notwendig, in der Wahrnehmung eine Welt äußerer unbedingter Gegenstände (Körper) zu erkennen, und doch wissen wir mit Sicherheit, daß diese Welt lediglich aus unseren eigenen Sinnesempfindungen besteht.

Merkwürdig ist der Umstand, daß zwei Kämpen aus dem empiristischen Lager selbst, nämlich *Spencer* und *Lewes* zugunsten des Kriteriums der Notwendigkeit in die Schranken getreten sind gegen *Mill*, der am ausführlichsten und klarsten die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums dargetan hat. Es ist interessant, die zwischen diesen Schriftstellern darüber geführte Diskussion zu verfolgen[1]). Sie sind alle drei darin einverstanden, daß die Erfahrung, namentlich die Unveränderlichkeit, die Gesetzmäßigkeit *(uniformity)* der Erfahrung die einzige wirkliche Basis aller Gewißheit in den allgemeinen Einsichten, auch in den denknotwendigen sei. Wenn nun die konstatierte Gleichförmigkeit der

[1]) Man findet diese Diskussion in *Mills System of Logic*, 7 ed. I, p. 294 ff., in *Spencers Principles of Psychology*, 2 ed. II, p. 406 ff. und in *Lewes History of Philosophy*, 3 ed., I, p. LXIX ff.

Digitized by Google

Erfahrung der wirkliche Grund der Gewißheit ist, sagt ganz verständig *Mill*, was braucht man da einen anderen Grund vorzuschieben, der schließlich doch nur auf jenem beruhen kann und von ihm seine ganze Berechtigung erhält? Nein, antworten *Spencer* und *Lewes*, erst wenn die Gleichförmigkeit der Erfahrung von uns als notwendig gefühlt wird, ergibt sie Gewißheit. Der ganze Streit dreht sich also um dieses: *Mill* fordert, daß man das *vernünftig erwogene*, *Spencer* und *Lewes* wollen, daß man das *dunkel gefühlte* Resultat der Erfahrung zum Grunde der Gewißheit mache. Auf wessen Seite das Recht liegt, brauche ich nicht erst zu sagen.

Doch bringt *Spencer* auch ein neues Argument zugunsten des Kriteriums der Notwendigkeit vor. Nach ihm erben wir die Erfahrungen unserer Vorfahren nicht bloß in ihren Schriften und den von ihnen überlieferten Traditionen, sondern auch auf physiologischem Wege, direkt mit unserer leiblichen Organisation. Die von früheren Generationen gesammelten Erfahrungen sind in unserem Organismus, durch leibliche Vererbung, als Prädispositionen zu gewissen Ansichten über die Dinge gleichsam aufgespeichert. Eben die Ansichten, die wir als denknotwendig fühlen, offenbaren das auf diese Weise erhaltene Resultat früherer Generationen und sind aus diesem Grunde ganz anders gewiß, als die bloß durch unsere eigene Erfahrung konstatierten und verbürgten, ja dürfen auf apodiktische Gewißheit Anspruch machen.

Wenn *Mill* dieses Argument bekannt war, so muß er darüber gelächelt haben. Denn seinem klaren Verstande würde es nicht entgehen, wie verkehrt es ist, die Gewißheit apodiktischer Sätze auf eine so schwache, hypothetische Annahme, wie die der leiblichen Vererbung der Erfahrungen, zu gründen. In der Tat, wenn man nur die Konstatierung des großen Gesetzes der Kausalität nimmt, so ist ja klar, daß die unwissenschaftlichen Erfahrungen früherer Generationen über kausale Verhältnisse der Dinge, und wenn dieselben auch während hunderttausenden von Jahren gesammelt worden sind, ganz und gar nichts bedeuten im Vergleich mit den wissenschaftlichen Erfahrungen der letzten zwei- oder dreihundert Jahre, die uns nicht durch Vererbung, sondern durch Belehrung mitgeteilt worden sind. Trotz aller Erfahrungen früherer Jahrtausende und ihrer leiblichen Vererbung

Digitized by Google

ist ja der Glaube an die ausnahmslose Gleichförmigkeit im Gange der Natur erst in neuerer Zeit entstanden und auch jetzt noch nicht allgemein verbreitet.

Die Lehre, daß die Einsichten *a priori* leiblich ererbte Erfahrungen früherer Generationen seien, die sich für eine höhere, den Noologismus mit dem Empirismus versöhnende Doktrin ausgibt, bleibt in Wahrheit hinter dem klaren, ehrlichen Empirismus selbst zurück. An den Noologismus reicht dieselbe vollends nicht hinan. Denn gerade die Einsicht, daß *keine* Erfahrung die ausnahmslose Gültigkeit eines allgemeinen Urteils verbürgen kann, hat zur Annahme von ursprünglich oder an sich gewissen Sätzen geführt.

Das wirkliche Kriterium des apriorischen Ursprungs einer allgemeinen Einsicht besteht darin, daß dieselbe nicht bloß denknotwendig und an sich gewiß ist, sondern auch daß deren Gründe oder Elemente faktisch und nachweisbar in keiner Erfahrung enthalten sind, daß sie mit empirischen Daten *nicht übereinstimmen.* So habe ich im I. Buch gezeigt, daß unsere Erkenntnis der Körper ein Element enthält, welches in keiner Erfahrung angetroffen und aus keiner abgeleitet werden kann, nämlich den Begriff des Unbedingten. Ferner habe ich in dem gegenwärtigen II. Buch bewiesen, daß in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs eben dieser Begriff von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge ausgedrückt ist, welcher nie aus Erfahrung stammen konnte, weil die Data der Erfahrung mit ihm sämtlich nicht übereinstimmen, aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung seine objektive Gültigkeit verbürgen. Wenn irgendein Satz selbstverständlich, unmittelbar gewiß und denknotwendig ist, so ist es der Satz der Identität, und dennoch sehen wir, daß zwar nicht das Gegenteil dieses Satzes, aber doch etwas mit ihm Nichtübereinstimmendes möglich ist, ja daß die sämtlichen Data der Erfahrung mit ihm nicht übereinstimmen. Es wäre also um die Gewißheit des Satzes der Identität und der Einsichten *a priori* überhaupt schlecht bestellt, wenn wir zu deren Konstatierung nichts weiter als das nackte *Nichtandersdenkenkönnen* hätten.

Da ich den apriorischen Ursprung des in den beiden logischen Sätzen ausgedrückten Begriffs ausführlich nachgewiesen

Digitized by Google

habe, so brauche ich mich über das Wie der Sache nicht weiter zu verbreiten. Aber dieser Begriff ist das einzige ursprüngliche Gesetz des Denkens. Alle anderen Sätze und Begriffe *a priori* sind, wie ich in dem Nachfolgenden zeigen werde, aus demselben abgeleitet[1]). Also darf ich die Frage nach der Konstatierung des apriorischen Ursprungs von Erkenntnisgesetzen für erledigt halten.

2. Es kann nur einen ursprünglichen Begriff a priori geben.

Ein Begriff *a priori* ist ein Prinzip von Affirmationen über Gegenstände. Ein Prinzip muß nun, wie *Herbart* (*Lehrb. zur Einl.*, S. 8) richtig bemerkt hat, zwei Eigenschaften haben: „erstlich, es muß für sich feststehen, oder ursprünglich gewiß sein; zweitens, es muß imstande sein, noch etwas anderes, außer sich selbst, gewiß zu machen". Ein solches Erkenntnisgesetz oder -prinzip muß also, wenn es dem Bewußtsein in einem bestimmten Ausdruck vorgeführt wird, diesen Ausdruck in einem *synthetischen* Satz finden. Denn aus einem identischen Satze läßt sich nichts folgern oder ableiten; ein solcher kann nicht zur Prämisse eines Syllogismus, mithin auch nicht zum Prinzipe der Erkenntnis dienen. Ein synthetischer Satz drückt aber den Zusammenhang zweier Begriffe aus. *Kant* hat nun, wie man weiß, aus der Frage: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* die Hauptfrage der Philosophie gemacht und dieselbe so beantwortet: Der Zusammenhang der Begriffe *a priori* sei ein äußerlicher, durch eine besondere Einrichtung des Erkenntnisvermögens bewerkstelligt. Diese Lehre *Kants* ist vollkommen unhaltbar. Wenn man Begriffe *a priori* annimmt, so macht es nicht allein keine Schwierigkeit, auch einen inneren logischen Zusammenhang derselben anzunehmen, sondern ein solcher muß sogar notwendig nachgewiesen werden; sonst ist die ganze Annahme nichts wert.

Ich kenne nur die folgenden Arten der Verhältnisse zwischen

[1]) Mit Ausnahme der geometrischen Sätze und der ihnen zugrunde liegenden Anschauung des Raumes. Von dieser kann aber auch klar gezeigt werden, wie ich es im zweiten Teile tun werde, daß ihre Elemente in den bloßen Daten der Erfahrung schlechterdings nicht enthalten sind und mit denselben logisch nicht übereinstimmen, wenn sie auch faktisch damit kongruieren.

Digitized by Google

Begriffen: 1. Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung; 2. das Verhältnis von *genus* und *spezies;* 3. das Verhältnis von Subjekt und Prädikat; 4. das Verhältnis eines Begriffs zu dessen *Spezifikationen*, und endlich 5. das Verhältnis eines Begriffs zu dessen *Folgerungen.*

Die ersteren drei bedürfen keiner Erläuterung, über die zwei letzten dagegen muß ich einige Worte sagen.

Wenn man einen Begriff in Beziehungen betrachtet, welche nicht außerhalb seiner Sphäre liegen, so sind die Urteile, die sich daraus ergeben, bloße *Spezifikationen* desselben. Betrachtet man dagegen einen Begriff in seinen Beziehungen zu Daten oder Begriffen, welche ganz außerhalb seiner eigenen Sphäre liegen, so sind die Urteile, welche sich daraus ergeben, *Folgerungen* aus demselben. So z. B. wenn man unter einer „geraden Linie" diejenige versteht, welche überall dieselbe, sich selbst gleiche Richtung verfolgt, so ist es eine bloße Spezifikation des Begriffs dieser Linie, daß zwei Punkte genügen, um sie zu bestimmen. Ohne zwei Punkte kann überhaupt keine Richtung gedacht werden; daß aber eine gerade Linie zu ihrer Bestimmung deren nicht mehr bedarf, ist unmittelbar klar. Denn sie ist eben nach der Voraussetzung zwischen den beiden Punkten, wie außerhalb derselben sich selbst gleich. Um dieses einzusehen, braucht man dem Begriffe der geraden Linie kein neues Merkmal beizufügen. Wenn man aber eine gerade Linie im Verhältnisse zu einer anderen betrachtet, die sie schneidet, so ist das Urteil, welches sich daraus ergibt, nämlich daß die gegenüberliegenden dadurch gebildeten Winkel einander gleich sind, eine Folgerung aus dem Begriffe der geraden Linie. Denn hier ist ein in jenem Begriffe gar nicht liegendes Moment eingeführt, nämlich das gegenseitige Schneiden zweier Linien. Allgemein ausgedrückt: Bei der Spezifikation geht man nicht aus dem gegebenen Begriffe heraus, sondern wechselt gleichsam nur seinen Standpunkt der Betrachtung desselben. Bei der Folgerung dagegen geht man wirklich aus dem Begriffe des Datums heraus, um dasselbe im Verhältnis mit einem anderen zu betrachten.

Die Spezifikationen eines Begriffs werden in Sätzen ausgedrückt, welche im eigentlichen Sinne *analytische Urteile* genannt werden dürfen und weder bloße Tautologien (identisch)

Digitized by Google

sind, noch auch den Zusammenhang zweier Data ausdrücken (synthetisch sind). Dagegen werden die Folgerungen eines Begriffs notwendig in synthetischen Sätzen ausgedrückt, weil sie eben ein Verhältnis zweier Data darstellen.

Um nun unsere Frage nach dem Zusammenhang der Begriffe *a priori* gehörig beantworten zu können, muß man vor allen Dingen folgendes entscheiden: ob es mehrere *ursprüngliche* Begriffe *a priori* oder nur einen einzigen geben kann?

Gäbe es mehrere ursprüngliche, also voneinander unabhängige Begriffe *a priori*, so würden sie natürlich in keinem logischen Zusammenhang untereinander stehen, und dann müßte man wirklich eine äußerliche, mechanische Vermittlung derselben annehmen, wie es *Kant* getan hat. Allein das haben wir von vornherein als unzulässig erkannt und müssen daher im voraus annehmen, daß es nur einen ursprünglichen Begriff *a priori* gibt.

Da die Begriffe, welche wir *a priori* von der Wirklichkeit haben, notwendig *allgemein* sind, weil das einzelne nur in der Erfahrung gegeben ist oder vielmehr dessen Gegebensein eben die Erfahrung konstituiert, so kann es nicht mehrere Begriffe *a priori* von gleicher Allgemeinheit geben. Denn sie würden sich sonst nicht auf eine und dieselbe Wirklichkeit, sondern auf verschiedene Wirklichkeiten beziehen, was von Begriffen *a priori* anzunehmen ganz unzulässig wäre. Hätten wir *a priori* mehrere Begriffe von verschiedenen Wirklichkeiten, so würde das eine *Erfahrung a priori* ausmachen, was ein offenbares Unding wäre. Die Begriffe *a priori* müssen in einem inneren, logischen Zusammenhang untereinander stehen, also sich ihrem Wesen nach auf eine und dieselbe Wirklichkeit beziehen; sonst würden sie sich in einem Bewußtsein gar nicht vermitteln und vereinigen lassen. Aber dann liegt ihnen allen offenbar ein einziger allgemeinster Begriff von dem Wesen dieser Wirklichkeit zugrunde. Die anderen Begriffe *a priori* stellen entweder verschiedene Seiten der Betrachtung und Auffassung der Wirklichkeit in jenem allgemeinsten Begriffe derselben dar, sind also bloße *Spezifikationen* des letzteren, oder aber sie sind *Folgerungen* aus demselben.

Demnach wird man leicht einsehen, wie unzulässig z. B. die Annahme ist, daß der Begriff der *Kausalität* ein ursprünglicher,

Digitized by Google

aus keinen höheren, allgemeineren Begriffen abzuleitender sei. Kausalität bedeutet, daß alles, was entsteht oder geschieht, mit einem Vorhergehenden, einem Antezedens zusammenhängt. Nun versteht es sich natürlich von selbst, daß man von dem Zusammenhang des Sukzessiven nichts wissen kann, ehe man nicht von dessen Sukzession selbst eine Vorstellung hat, daß also der Begriff der Kausalität von demjenigen der Sukzession oder des Geschehens abhängt oder diesen voraussetzt. Wenn nun die Begriffe der Sukzession und der Kausalität logisch untereinander zusammenhängen, so kann es bloß auf zweifache Weise sein: 1. entweder liegt es unmittelbar in dem Begriffe der Sukzession, des Geschehens, daß alles, was entsteht, mit einem Antezedens zusammenhängt — dann würde dieser letztere Satz ein analytischer, und der Begriff der Kausalität eine bloße Spezifikation des Begriffs des Geschehens überhaupt sein; 2. oder der Begriff der Kausalität liegt nicht unmittelbar in dem Begriffe des Sukzessiven allein, sondern folgt aus demselben unter Hinzuziehung eines dritten verbürgten Begriffs. Dann ist er eine Folgerung aus dem Begriffe des Sukzessiven, dann ergibt er sich als der Schlußsatz eines Syllogismus, dessen eine Prämisse der Begriff des Sukzessiven oder des Geschehens bildet. — Wenn man aber weder das eine noch das andere nachweisen kann; wenn man aus dem Wesen des Sukzessiven selbst weder unmittelbar noch mittelbar (unter Hinzuziehung einer anderen Prämisse) ersehen kann, daß alles, was entsteht, mit Antezendenzien verbunden sein müsse — dann ist die Annahme eines apriorischen Kausalitätsbegriffs eine leere, auf nichts begründete Hypothese, welche nur der Denkfaulheit Vorschub leistet.

3. Der den ursprünglichen Begriff a priori ausdrückende Satz muß zugleich ein identischer und ein synthetischer sein.

Wenn es bloß einen allgemeinsten, ursprünglichen Begriff *a priori* gibt, aus welchem die übrigen alle abgeleitet werden müssen, so muß derselbe sich in einem synthetischen Satze ausdrücken lassen, welcher unmittelbar gewiß ist. Aber wie kann ein einziger Begriff in einem synthetischen Satze ausgedrückt

Digitized by Google

werden? Und wie kann ein synthetischer Satz unmittelbar gewiß sein?

Diese beiden Fragen wären auf einmal beantwortet und die Aufgabe wäre gelöst, wenn sich ein Satz finden ließe, welcher zu gleicher Zeit ein synthetischer und ein identischer wäre. Denn ein solcher allein würde Fruchtbarkeit an Folgerungen mit unmittelbarer Gewißheit vereinigen und somit zum ersten und obersten Prinzipe *a priori* tauglich sein.

Es gibt nun in der Tat einen solchen Satz, und derselbe ist kein anderer, als der *Satz der Identität*. In präziser Fassung muß derselbe, wie ich schon oben bemerkt habe, so ausgedrückt werden:

An sich, seinem eigenen Wesen nach, ist jedes Objekt mit sich selbst identisch.

Dieser Satz nun ist zugleich ein identisches und ein synthetisches Urteil. Als identischer ist dieser Satz selbstverständlich und wird daher oft für eine nichtssagende Tautologie gehalten. Als synthetischer ist er ein Prinzip der Erkenntnis und wird infolgedessen oft für eine Generalisation aus der Erfahrung gehalten. Er ist aber weder das eine noch das andere, sondern drückt den ursprünglichen und unableitbaren Begriff aus, den wir *a priori* von dem Wesen der Wirklichkeit haben, und dessen Wahrheit unserem Bewußtsein von selbst, unmittelbar einleuchtet, wie es ja im vorhergehenden ausführlich dargetan worden ist. Es bleibt noch übrig, begreiflich zu machen, wie ein und derselbe Satz zugleich ein identischer und ein synthetischer sein kann.

Wäre alles, was wir erkennen, ohne Ausnahme dem Satze der Identität vollkommen angemessen oder konform, d. i. mit sich selbst vollkommen identisch — so würde dieser Satz selbst nur ein identischer sein. Denn Subjekt und Prädikat in demselben würden dann nicht zwei Begriffe, sondern einen und denselben Begriff ausdrücken, welcher nicht einmal in der Abstraktion zerlegbar wäre. Wir würden dann außerstande sein, auch nur versuchsweise etwas Wirkliches zu denken, welches mit sich selbst nicht identisch wäre. Ja, nicht allein der Satz der Identität würde ein identischer sein, sondern es würde dann überhaupt gar keine anderen, als nur identische Sätze geben können. Denn das Wesen dessen, was mit sich selbst vollkommen identisch ist, kann eben

Digitized by Google

nur in solchen ausgedrückt werden, wie ich das schon einmal bemerkt habe. — Allein dieses ist nicht der Fall, sondern vielmehr das Gegenteil davon findet statt. Unsere Erfahrung bietet uns gar nichts dar, was mit sich selbst vollkommen identisch oder dem Satze der Identität ganz angemessen wäre. Denn die Erfahrung zeigt überall Veränderung und überhaupt Vereinigung des Verschiedenen. Die offenbare Folge davon ist, daß der Begriff der Wirklichkeit oder der Realität, welchen wir aus der Erfahrung schöpfen und abstrahieren, die Identität des Wirklichen mit sich nicht impliziert, von dieser im Denken trennbar ist, so daß beide mithin als verschiedene Begriffe auseinanderfallen. Dadurch erweist sich der Satz der Identität, welcher den Zusammenhang der beiden ausdrückt, als ein synthetischer Satz.

An sich, seinem inneren Sinne nach, d. h. bloß in Rücksicht auf den Begriff *a priori* genommen, welchen er ausdrückt, ist der Satz der Identität ein identischer Satz. Denn der Begriff *a priori* enthält in sich gar keine Beziehung auf eine von ihm abweichende Erfahrung, in welcher und durch welche allein eine Verschiedenheit von Begriffen zustande und zum Vorschein kommt. Sobald aber der apriorische Begriff des Objekts mit den Daten der Erfahrung in Berührung tritt, welche mit ihm nicht übereinstimmen, wie es bei jedem Akte des Denkens und Erkennens geschieht, erweist er sich als fruchtbares Prinzip oder Gesetz des Erkennens, und der ihn ausdrückende Satz der Identität als synthetischer Satz, aus welchem mehrere wichtige und sogar unentbehrliche Folgerungen fließen. So ist der apriorische Begriff des Objekts, wie ich gezeigt habe und noch weiter zeigen werde, die Grundlage unserer Erkenntnis der äußeren unbedingten Dinge oder Substanzen, welche in der Erfahrung nie vorkommen können, gleichwie die Grundlage unserer Erkenntnis der Sukzessionen und unseres Bewußtseins von dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit überhaupt. Dieser Begriff enthält auch, wie ich im nächsten Buch zeigen werde, den rationellen Grund unseres Glaubens an die Gültigkeit der Induktion.

In dem Satze der Identität sehen wir also das oberste Prinzip *a priori* alles Denkens und Erkennens ausgedrückt. Vornehmlich muß aber dasselbe als das oberste Prinzip der philosophischen Betrachtung der Dinge angesehen und gebraucht werden. Denn

Digitized by Google

nur dieses Prinzip, welches die Erfahrung selbst zustande bringt, kann uns die Möglichkeit öffnen und das Mittel geben, auch über die Erfahrung im Bewußtsein hinauszugehen.

4. Von einigen abgeleiteten Begriffen.

Die Erfahrung veranlaßt uns, die Wirklichkeit in verschiedenen Hinsichten aufzufassen, und von den verschiedenen Begriffen, welche dadurch in uns erweckt werden, erweisen sich einige als in jenem Gesetze des Denkens impliziert, als bloße Spezifikationen des apriorischen Begriffs des Objekts, andere dagegen als Folgerungen aus demselben, was hier vorläufig kurz angedeutet werden muß.

So ist z. B. der Begriff der *Einheit* nicht eine Folgerung aus dem Begriffe des Mitsichselbstidentischen, sondern eine bloße Spezifikation desselben. Denn eins ist eben nur dasjenige, was mit sich selbst identisch ist. Das ganze Wesen der Einheit als solcher besteht allein in dieser Bestimmung. Wir brauchen also aus dem Begriffe des Mitsichselbstidentischen gar nicht herauszugehen, um denjenigen des Einen oder der Einheit zu finden. Was die Erfahrung dazu tut, ist nur, daß sie uns veranlaßt, die Wirklichkeit in quantitativer Hinsicht aufzufassen, was der apriorische Begriff des Objekts für sich allein nicht bewerkstelligen würde. Denn *a priori* können wir von einer Vielheit natürlich nichts wissen, also auch nichts von der Einheit als dem spezifischen Gegenteil derselben.

Ebenso ist der Begriff des *Unbedingten,* des Selbstexistierenden oder der Substanz eine bloße Spezifikation des Begriffs des Mitsichidentischen, d. h. ist in diesem unmittelbar enthalten. Wir brauchen aus dem Begriffe des Mitsichidentischen gar nicht herauszugehen, um einzusehen, daß dasselbe unbedingt oder selbstexistierend sei, d. h. seinem Dasein und Wesen nach nicht von anderem abhängen könne. Denn die Abhängigkeit von anderem impliziert das Vorhandensein eines fremden Elements, also auch eines inneren Unterschieds in dem Dinge, während die Identität eines Dinges mit sich selbst gerade die Abwesenheit aller inneren Unterschiede in demselben bedeutet. Mit sich selbst wahrhaft identisch ist eben bloß ein Ding, welches ein wahres „Selbst", d. h. ein ihm wahrhaft eigenes, nicht von

Digitized by Google

außen entlehntes, also auch nicht von auswärtigen Bedingungen abhängiges Wesen besitzt. Die Identität mit sich schneidet offenbar alle Rücksicht auf anderes ab oder schließt dieselbe aus.

Was den Satz von der *Beharrlichkeit* der Substanz oder des Unbedingten in der Zeit betrifft, so kann derselbe, gerade wie der Satz der Identität selbst, sowohl einen analytischen als auch einen synthetischen Sinn haben. Analytisch ist dieser Satz, wenn er bloß das Resultat einer Analyse der Begriffe ausdrückt, synthetisch dagegen, wenn er als eine Behauptung über die Natur realer Gegenstände gemeint ist. Der Begriff der Substanz (des Unbedingten) gehört, wie wir gesehen haben, unter den Oberbegriff des Mitsichselbstidentischen, ist eine bloße Spezifikation des letzteren; und der Satz „das mit sich selbst Identische ändert sich nicht" ist ein bloß analytischer, weil man zu seiner Konstatierung aus der Sphäre der reinen Begriffe nicht herauszugehen braucht. Allein wenn damit behauptet wird: „Das eigene, unbedingte Wesen der Dinge ist im Gegensatze zu der empirischen Beschaffenheit derselben, welche im einzelnen durchweg der Veränderung unterworfen ist, beharrlich, unveränderlich", so ist diese Behauptung ein synthetisches Urteil. Denn damit geht man aus der Sphäre der reinen Begriffe heraus, um etwas über die Natur der Dinge auszusagen, wozu man ohne Mitwirkung der empirischen Data nicht veranlaßt wäre. In diesem Sinne ist daher der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz nicht eine bloße Spezifikation des in dem Satze der Identität ausgedrückten Begriffs, sondern eine Folgerung aus demselben.

Und so ist auch unstreitig der Begriff der *Kausalität* nicht eine bloße Spezifikation unseres apriorischen Begriffs des Objekts, sondern kann sich zu demselben nur wie die Folge zu ihrem Grunde verhalten. Denn da eben die Kausalität nur Sukzessives betrifft und der apriorische Begriff des Objekts an sich mit Sukzessionen gar nichts zu schaffen hat, so liegt in ihm natürlich auch keine Andeutung über die Kausalität unmittelbar impliziert. Das Gesetz der Kausalität ergibt sich als der Schlußsatz eines Syllogismus, in welchem der apriorische Begriff des Realen nur eine Prämisse bildet, die andere dagegen der Begriff der Sukzession oder der Veränderung, welcher allein aus Erfahrung geschöpft sein kann.

Digitized by Google

Es werden sich noch andere Folgerungen aus dem apriorischen Begriffe des Objekts, welcher in dem Satze der Identität ausgedrückt ist, ableiten lassen. Aber das Angeführte genügt, um zu zeigen, wie es möglich ist, daß der Satz der Identität an sich ein bloß identischer ist, dagegen in seiner Beziehung auf die Erfahrung sich als synthetischer erweist und den Grund anderer synthetischer Sätze abgibt; wie derselbe zugleich unmittelbar gewiß und ein positives Prinzip der Erkenntnis sein kann. Um die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* zu erklären, brauchen wir also nicht zu der so unnatürlichen und so willkürlichen Annahme *Kants,* daß die Begriffe *a priori* zu diesem Zwecke äußerlich und bloß mechanisch, durch eine besondere Vorrichtung des Erkenntnisvermögens miteinander verbunden seien, unsere Zuflucht zu nehmen. Diese Möglichkeit ergibt sich uns aus dem logischen Wesen der Begriffe selbst. Rein *a priori* ist nur der Satz der Identität; andere synthetische Sätze entspringen aus dessen Zusammenstellung mit den Daten der Erfahrung und dessen Anwendung auf diese.

Daß aus bloßen Begriffen *a priori* nichts gefolgert werden kann, das hat *Kant* ganz richtig eingesehen. Aber er fand kein anderes Mittel, um dies festzustellen, als das, die objektive Gültigkeit der Begriffe *a priori* ganz zu leugnen, dieselben überhaupt nicht für Auffassungsweisen der Wirklichkeit gelten zu lassen und einen logischen Zusammenhang derselben von vornherein nicht zuzugeben. Allein wir sehen, dass diese Annahme nicht bloß unrichtig, sondern auch unnötig ist. Aus bloßen Begriffen *a priori* kann in der Tat nichts gefolgert werden, weil es nur einen einzigen Begriff *a priori* gibt. Einen synthetischen Satz *a priori* würde es mithin auch nicht geben können, wenn nicht die Erfahrung hinzukäme, welche einen anderen Begriff der Realität gibt, als welchen wir *a priori* von derselben haben. Einzig und allein durch den Einfluß der Erfahrung wird der Satz der Identität, der diesen unseren Begriff *a priori* ausdrückt, zu einem synthetischen Satze, welcher als Prinzip des Wissens gebraucht werden kann. Daher kommt auch die Fruchtbarkeit dieses Prinzips nur der Erfahrung zugute; eine Erkenntnis des jenseits der Erfahrung liegenden Unbedingten, eine Metaphysik kann aus demselben nicht gezogen werden.

Digitized by Google

Buch III.

HAUPTFOLGERUNGEN.

ERSTES KAPITEL.

DER BEGRIFF DER KAUSALITÄT.

1. Prüfung verschiedener Ansichten über die Kausalität.

Über den Ursprung des Begiffs der Kausalität gehen die Ansichten weit auseinander. Einige glauben nach *Hume,* daß dieser Begriff lediglich aus Erfahrung, durch Induktion gewonnen und entstanden sei; andere dagegen nehmen eine apriorische Begründung desselben in der Natur des erkennenden Subjekts an.

Die letztere Annahme wird außerdem auf dreierlei verschiedene Art gefaßt: 1. Man hält entweder den Kausalitätsbegriff für eine unmittelbar gewisse, selbstverständliche Einsicht, welche keines Beweises bedarf. 2. Oder man sucht denselben sachlich aus anderen Begriffen abzuleiten, wie *Kant* es nannte, einen „dogmatischen" Beweis desselben zu liefern. 3. Oder man betrachtet endlich nach *Kants* Vorgang diesen Begriff bloß als eine notwendige Bedingung der Erfahrung, als einen Bestandteil des angeborenen Mechanismus des Erkennens, welcher eine Erfahrung überhaupt erst möglich macht, aber auch außerhalb des Subjekts keine (objektive) Gültigkeit hat.

Die letztere, *Kant*sche Annahme ist vollkommen unzulässig. Es ist faktisch unwahr, daß der Kausalitätsbegriff ein bloßes Rad in dem erkennenden Mechanismus sei, ohne objektive Gültigkeit. Solches behaupten kann man nur unter der *Kant*schen Voraussetzung, daß die erkennbaren Gegenstände außerhalb unserer Vorstellungen nicht existieren, welche Voraussetzung

Digitized by Google

aber kein vernünftiger Mensch gelten lassen wird. Denn wenn nichts anderes, so sind doch wenigstens die Menschen selber füreinander gegenseitig erkennbare Gegenstände, welche von ihren respektiven Vorstellungen verschieden sind und außer diesen existieren. Auch glaube ich in dem früheren Teil dieses Werkes nachgewiesen zu haben, daß die Empfindungen wirkliche, von unserer Erkenntnis derselben unterschiedene Objekte seien. Und diese sind dem Kausalitätsgesetze unterworfen, so daß die Kenntnis ihrer Kausalverhältnisse uns befähigt, ihr Eintreten vorherzuwissen und vorauszusagen, worin eben das Ziel der Naturwissenschaft besteht. Ja, die Vorstellungen selbst sind wirkliche Objekte, wenn man sie ihrer realen Seite nach, als Vorgänge in der Wirklichkeit betrachtet, und was von denselben in dieser Hinsicht gilt, ist eben dadurch schon objektiv gültig. So wahr nun die Vorstellungen selbst sukzessiv sind, so stehen sie auch unter objektiven Kausalgesetzen, namentlich denen der Assoziation, welche von allen apriorischen Erkenntnisgesetzen *toto genere* verschieden sind.

Die Annahme, daß der Satz der Kausalität selbstverständlich sei, bedarf keiner Widerlegung. Wie kann es selbstverständlich sein, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse? Dieser Satz ist offenbar ein synthetischer, wie *Kant* es schon zur Genüge dargetan hat, aber ein solcher kann nie im eigentlichen Sinne selbstverständlich sein. Wie will man in dem Begriffe des sich Verändernden eine Rücksicht auf etwas außer ihm Liegendes unmittelbar ausfindig machen?[1])

---

[1]) Das Merkwürdige an der Sache ist, daß man die Behauptung oder wenigstens die Voraussetzung der Selbstverständlichkeit des Satzes der Kausalität meistens bei Schriftstellern findet, welche sich für Empiristen ausgeben. Den Anfang hat *Locke* gemacht in dem Kapitel seines „Essay", wo er von der Erkenntnis Gottes handelt. Auch *Herbart* nimmt als selbstverständlich an, daß eine Veränderung ohne Ursache, ohne Störung von außen undenkbar und unmöglich sei. *H. Spencer* (*F. Princ.*, p. 32) sagt: „idea of a change without a cause, a thing of which no idea is possible." Noch bestimmter äußert sich *Taine* (*Philosophes français*, p. 69): „Il serait absurde ou contradictoire que la résolution ayant contracté le muscle une première fois, elle ne pût le contracter une seconde fois, toutes les circonstances étant exactement semblables . . . Il serait absurde qu'une loi de la nature étant donnée, cette loi fût démentie." Dies wäre offenbar nur dann

Digitized by Google

Diese zwei Voraussetzungen als unhaltbar beiseite gelassen, muß also die Entscheidung zwischen den beiden übrig bleibenden Annahmen getroffen werden, von denen die eine den Satz der Kausalität als ein Ergebnis bloßer Erfahrung, die andere als einen in der Natur des Denkens begründeten, aber doch nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten faßt.

Ich behaupte nun, daß der Satz der Kausalität weder rein *a priori* noch rein empirisch ist, sondern daß derselbe sich als eine Folgerung aus zwei Prämissen ergibt, deren eine der ursprüngliche Begriff *a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge ist, welcher in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs seinen Ausdruck findet, die andere aber — die Tatsache der Veränderung, welche lediglich aus Erfahrung erkannt werden kann. Die Verkennung dieses Umstandes war, wie ich glaube, der Grund, warum alle bisherigen Ableitungen und Beweise des Kausalitätsgesetzes so lahm sind und das zu Beweisende stets *implicite* voraussetzen. Die Unzulänglichkeit dieser Beweise wurde schon von *Reid* (*Essays on the int. Pow.*, p. 347—48) bemerkt und von *Kant* (*Kr. d. r. Vft.*, S. 608) als eine allgemein anerkannte Tatsache hervorgehoben; und seit jenen Zeiten ist darin kein Fortschritt gemacht worden.

Ehe ich jedoch die Ableitung des Satzes der Kausalität darzulegen versuche, muß ich über die Fassung desselben bei verschiedenen Denkern eingehender sprechen.

---

absurd und widersprechend, wenn es selbstverständlich wäre, daß ohne Ursache keine Veränderung geschehen kann. Endlich sagt *Lewes* in seiner *History of Philosophy* (*Proleg.*, pp. CV—CVI) folgendes: „To say that what has occurred will occur again, will occur allways" is to say that „under precisely similar conditions precisely similar results will issue." *A* is *A* and *A* is A for evermore . . . . when we add that there is no proof of the continuance of the observed order, we either deny that „*A* is *A*", or we silently change the proposition and say „if *A* becomes *B*, it will no longer be *A*"; for, if the conditions continue unchanged, the order must necessarily continue unchanged; if the conditions alter, the order necessarily alters with them." Danach soll, wie man sieht, der Satz „keine Veränderung ohne Ursache" ebenso selbstverständlich sein, wie der Satz „*A* is *A*", ja, dasselbe wie dieser aussagen. Alle diese Denker haben offenbar die richtige Ahnung davon, daß der Satz der Kausalität in dem engsten logischen Zusammenhang mit dem selbstverständlichen Satze der Identität steht. Diesen Zusammenhang wollen wir jetzt darlegen.

Digitized by Google

Man kennt die meisterhafte Auseinandersetzung *Humes* über diesen Gegenstand in seiner „Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes". Das Resultat, zu welchem er gekommen, ist, wie bekannt, folgendes: Eine Verbindung der Dinge und Erscheinungen ist uns weder *a priori* gewiß noch aus Erfahrung erkennbar. Das einzige, was wir erkennen, ist ein beständiges Zusammenvorkommen *(conjunction)* gewisser Fakta. Aber die Assoziation unserer Vorstellungen, die Gewohnheit, diese Fakta stets zusammen vorzustellen, führt uns zu dem Glauben an eine Verbindung *(connexion)* derselben und zu der Zuversicht, daß dieselben auch in Zukunft stets zusammen vorkommen werden. Diesen Glauben erklärt *Hume* für eine bloß subjektive Tatsache, ein mehr als gewöhnlich „lebhaftes Gefühl" (S. 46—7) und zeigt, daß derselbe keinen objektiven Grund hat.[1]) Danach ist die Gültigkeit des Satzes der Kausalität und somit aller Induktion überhaupt in Frage gestellt. Denn wenn die Induktion keinen anderen Grund hat, als die Gewohnheit unseres Denkens, so kann sie natürlich auch keine andere Gültigkeit haben, als diese, — und die erstreckt sich selbstverständlich nicht über das Subjekt hinaus. Unsere Gewohnheiten können über die Natur der Dinge weder etwas ausmachen noch darin etwas ändern.[2])

Die neueren englischen Empiristen folgen *Hume* nicht in der Aufrichtigkeit und Konsequenz seines Denkens. Die Gültigkeit der Induktion aufzugeben, sind sie durchaus nicht geneigt. Und das mit Recht. Denn damit würde alle Wissenschaft ihre eigent-

---

[1]) Noch ausführlicher als *Hume* hat diese Frage *Th. Brown* in seiner *Inquiry into the relation of cause and effect,* 4 ed., behandelt. *Brown* zeigt auch, daß die Erfahrung allein keine Basis für die Gültigkeit der Induktion darbietet. „When we say, that *B* will follow *A* to morrow, because *A* was followed by *B* to day, we do not prove that the future will resemble the past, but we take for granted that the future is to resemble the past" (pp. 177—8 und weiter bis p. 182). Infolgedessen nimmt *Brown* an, daß der Glaube an die Kausalität ein ursprüngliches Gesetz des Denkens sei: „We certainly do not perceive power . . . . and, as certainly do not discover it be reasoning . . . . The belief (in the uniformity) is in every instance intuitive" (p. 246).

[2]) *St. Mill* sagt in einer Anmerkung zu dem Werke von *James Mill Analysis* etc., I, p. 407: „If belief is only an inseparable association, belief is a matter of habit and accident and not of reason."

Digitized by Google

liche Basis verlieren, ja das Leben selbst unmöglich werden. Wir müssen doch in jedem Augenblick uns durch induktive Schlüsse von dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige leiten lassen und denselben einen ganz ernstlichen Glauben schenken, wenn wir uns nicht den größten Unannehmlichkeiten und Gefahren aussetzen wollen. Allein die erwähnten Denker wollen auch ihre empiristischen Voraussetzungen nicht aufgeben und suchen daher die Unfähigkeit dieser Voraussetzungen, für die Induktion und die Wissenschaft eine berechtigte, objektiv-gültige Basis abzugeben, entweder stillschweigend zu umgehen oder sogar dreist zu leugnen. Der gründlichste Empirist unserer Zeit, *Stuart Mill* nähert sich *Hume* am meisten. Er vermeidet es von einer Verbindung der Erscheinung zu reden. Irgendeine Notwendigkeit in deren Sukzession oder Koexistenz gibt er nicht zu. Dennoch aber hat er eine „induktive Logik" geschrieben, schenkt also der Induktion vollen Glauben. Was ist aber die Induktion? Offenbar nichts, als der Schluß, daß Dinge und Erscheinungen, welche in bekannten und untersuchten Fällen einander stets begleitet haben, sich auch in anderen, nicht untersuchten Fällen ähnlicher Art begleiten werden. Allein ob man sagt, „Etwas *wird* werden" oder „Etwas *muß* werden", ist ganz einerlei. Das sind zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Behauptung. Da ist eben schon Verbindung und Notwendigkeit ausgesagt.

Schwächere Denker werden in diesem Punkte positiv unklar und konfus, ja wirbeln mitunter eine solche Wolke von Verwirrung empor, daß man durch die Masse der Widersprüche hindurch nur mit Mühe das eigentliche Mißverständnis erspähen kann, in dem sie befangen stecken. Was die deutschen Empiristen betrifft, so befinden sie sich meistens noch im Stande der Unschuld. Das heißt, sie haben den *Humes*chen Abfall von der Seligkeit der sich selber vertrauenden Empirie noch nicht mitgemacht; sie sind in den Sinn seiner Erörterungen und Argumente noch nicht eingedrungen, finden es daher auch nicht nötig, dieselben nachdrücklich zu bekämpfen oder für die Induktion in den Daten der Erfahrung eine berechtigte Basis nachzuweisen. Man sehe z. B. die folgende naive Äußerung *Herbarts:* „Wir müssen das Band der Erscheinungen für ein Ge-

Digitized by Google

gebenes gelten lassen, wenn schon wir nicht begreifen können, wie es könne gegeben sein." [1])

Die Untersuchungen *Humes* über den Kausalitätbegriff haben, wie man weiß, *Kant* zu seinem Unternehmen einer Kritik der Vernunft angeregt. Es hat daher ein besonderes Interesse, *Kants* Lehre von der Kausalität mit derjenigen *Humes* zu vergleichen, welcher sie als eine bessere und höhere Auffassung des Gegenstandes entgegengestellt wurde. *Hume* hat auf das Lichtvollste und Unwiderleglichste dargetan, daß die bloße Erfahrung keinen rationellen Grund für die Induktion und unseren Glauben an die Gültigkeit derselben darbietet. Nun ist aber dieser Glaube durchaus nicht fortzuschaffen, und kein Mensch wird zugeben, daß derselbe lediglich auf subjektiver Gewohnheit beruhe. Denn das heißt eben, diesen Glauben verlassen und verleugnen, demselben alle objektive Gültigkeit absprechen, was gerade nicht möglich ist. Also muß die Frage beantwortet werden: Woher kommt unsere Gewißheit von einer Verbindung der Erscheinungen? *Kants* Kritik der reinen Vernunft, wenigstens der erste Teil derselben, kann als ein Versuch angesehen werden, diese Frage zu beantworten. Aber leider ist *Kant* dieser Frage durch eine bloße Hypothese begegnet, durch die Annahme gewisser Gesetze für die Verbindung der Erscheinungen im Subjekte selbst. Für diese seine Annahme führt er keinen anderen Grund an, als eben die Behauptung, daß ohne dieselbe die Verbindung der Erscheinungen nicht erklärt werden könne. Doch habe ich hier nicht die Lehre *Kants* im allgemeinen, sondern bloß seine Lehre von der Kausalität zu untersuchen.

Erstens nun hat nach *Kant* die Kategorie der Ursache oder der Kausalität an und für sich mit Veränderungen und Sukzessionen gar nichts zu tun. „Vom Begriffe der Ursache würde ich in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines anderen schließen läßt" (*Kr. d. r. Vft.*, S. 254). Die Anwendung auf gegebene Fälle soll das sog. *Schema* der Kausalität vermitteln. Dasselbe „besteht in der Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer

[1]) *Lehrb. z. Einl.*, S. 126. Zugleich hat sich *Herbart* nicht geschämt, *Hume* einen „Witzling" zu nennen, „der die ernsthaftesten Fragen im Konversationstone abzumachen gedachte".

Digitized by Google

Regel unterworfen ist" (*Eb.*, S. 173). Andere Noologisten sagen einfach: „Das menschliche Denken oder der menschliche Verstand besitzt eine angeborene Disposition, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken", und das hat wenigstens einen verständlichen Sinn. Aber welchen Sinn kann die Annahme eines apriorischen Begriffs von etwas, woraus sich auf das Dasein eines anderen schließen läßt, haben? Das wäre doch weiter nichts, als eine Einsicht in die Möglichkeit von Schlußfolgerungen überhaupt, und wie könnte eine solche Einsicht ursprünglich sein? Allein neben diesem undenkbaren Begriffe soll noch das „Schema" von der Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist, bestehen, und zwar in einem Subjekte, welches noch von keinen Sukzessionen irgend etwas weiß. Und dazu sollen Kategorie und Schema ausdrücklich in keinem logischen Zusammenhange miteinander stehen, sondern bloß durch den Mechanismus des Denkens vermittelt oder verbunden sein, was jedoch dasselbe Resultat hervorbringen soll, welches in der gewöhnlichen Ansicht der Noologisten behauptet wird, nämlich die Notwendigkeit *a priori*, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken. Um diese *Kant*schen Erfindungen begreiflich zu finden, muß man stets den Umstand im Auge behalten, daß *Kant* das menschliche Erkenntnisvermögen ausdrücklich als eine bloße Maschine faßte, an welche keine logischen Forderungen gestellt werden dürfen. Die Möglichkeit der Erfahrung ist nach ihm der Grundzweck und das Grundgesetz dieser Maschine. Darauf zielt eben die Erfindung der sog. „Schemata" ab, welche weiter nichts besagt, als daß die Grundbegriffe des Verstandes sich gar nicht auf die Wirklichkeit und deren Erkenntnis, sondern lediglich auf eine gewisse Anordnung und Verbindung des im Bewußtsein vorkommenden Inhalts beziehen und dieser allein dienen sollen. Nach der Meinung *Kants* nämlich kommen „die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zueinander" (*Kr. d. r. Vft.*, S. 198); der Verstand ist es, der vermittels seiner Kategorien und anderen apriorischen Vorrichtungen dieselben untereinander verbindet und zu einem System der Natur nach empirischen Gesetzen umschafft.

Wir wollen nun sehen, wie und was nach *Kants* Lehre die Kategorie der Kausalität mit Hilfe ihres Schema zur Möglichkeit und zum Zustandekommen der Erfahrung beiträgt. Dieses ist in

Digitized by Google

der Kritik der reinen Vernunft in einer ziemlich langen Auseinandersetzung, unter dem Titel *Zweite Analogie der Erfahrung*, dargelegt.

Der kurze Sinn dieser Auseinandersetzung ist folgender: Unabhängig von der Wahrnehmung kann nichts erkannt werden. Aber alle Wahrnehmungen sind stets sukzessiv. Also kann ich aus bloßer Erfahrung nie erkennen, ob eine Sukzession in den Objekten oder bloß in meiner Wahrnehmung derselben sich zugetragen habe. Ja, ein erkennbares Objekt ist selbst nichts anderes, als ein „Inbegriff" meiner Wahrnehmungen, welches „nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben vorgestellt werden könne, wenn es unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht" (*Kr. d. r. Vft.*, S. 210). Also sind objektive Veränderungen nicht allein nicht erkennbar, sondern überhaupt nicht möglich ohne eine Regel des Verstandes, welche vorschreibt, was für mich im Objekte vorhergehen und was nachfolgen muß. „Damit diese (die aufeinanderfolgenden Zustände) als bestimmt erkannt werden, muß das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher und welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden" (*Eb.*, S. 208). Das heißt wörtlich: Damit ich eine Sukzession als objektiv erkenne, muß ich sie selbst im voraus bestimmen; und dieses Wunder soll durch den apriorischen Kausalitätbegriff bewirkt werden. Das ist denn doch in der Tat zu stark, daß die allgemeine Notwendigkeit oder Disposition, zu Veränderungen überhaupt Ursachen hinzuzudenken, auch in den einzelnen Fällen bestimmen sollte, was die Ursache und was die Wirkung sein, was vorhergehen und was nachfolgen muß, ob der Tod auf den Schlag oder der Schlag auf den Tod, ob die Verdauung auf den Eintritt der Nahrung oder umgekehrt, usw. Durch das Auffallende dieser Annahme ließ sich aber *Kant* durchaus nicht beirren; er wiederholte sie recht *con amore* in verschiedenen Wendungen, so z. B. in der folgenden Stelle: „In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hierdurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt . . . . . Sobald ich aber wahrnehme oder (?) im voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf

Digitized by Google

den vorhergehenden Zustand sei, auf welchen die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand" (*Eb.*, S. 214—5). Dieses „wahrnehme *oder* im voraus annehme" ist in der Tat köstlich, nur scheint es dem gewöhnlichen Verstande, daß man Beziehungen des Sukzessiven weder wahrnehmen noch im voraus annehmen, sondern nur aus dessen unveränderlichem Aufeinanderfolgen induktiv erschließen kann. Doch es wäre offenbar überflüssig, eine solche Lehre weiter zu kritisieren; ich lasse sie also beiseite und bemerke hier nur noch, daß ich die Frage danach, wie objektive Sukzessionen von dem bloß subjektiven Wechsel unserer Wahrnehmungen unterschieden werden können, im zweiten Teile erörtern werde.

Ich kann mich unmöglich auf alle die verschiedenen Fassungen des Kausalitätbegriffs hier einlassen, denn das würde mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung der Sache führen. Ich gehe daher sofort zur Ableitung des Satzes der Kausalität selbst über. Es handelt sich jetzt um die Beantwortung der Frage: Woher kommt die Gewißheit des Satzes, daß jede Veränderung eine Ursache hat?

2. Ableitung des Satzes der Kausalität.

Am Anfang dieses Kapitels habe ich schon gezeigt, daß von vornherein nur zwei Ansichten über den Ursprung des Satzes der Kausalität zulässig sind. Entweder ist derselbe aus Erfahrung geschöpft oder er hat einen Grund *a priori*. Selbstverständlich ist er aber in keinem Fall, und was seine objektive Gültigkeit betrifft, so steht diese außer aller Frage. Leugnet man diese, so verleugnet man alle Erfahrung. Aber die Erfahrung allein kann, wie schon bemerkt, keine Verbindung der Erscheinungen verbürgen und am allerwenigsten die Unverständlichkeit einer Verbindung, d. h. eben die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalitätgesetzes. Solange gegen die Argumente *Humes* keine besseren Einwendungen vorgebracht worden sind, als die, welche wir schon kennen, muß dies als feststehend anerkannt werden. Wer die Sache mit der nötigen Aufmerksamkeit betrachtet, muß notwendig einsehen, daß triftige Einwendungen dagegen überhaupt gar nicht aufzustellen sind. Doch ich werde nicht wiederholen,

Digitized by Google

was ich in dem gegenwärtigen Kapitel und in dem 3. Kapitel des I. Buches über diesen Gegenstand gesagt habe. Wenn also unser Glaube an die Gültigkeit des Kausalitätgesetzes einen *rationellen* Grund hat, so muß das ein Grund *a priori* sein und es kommt nur darauf an, diesen Grund nachzuweisen.

Dieser Grund ist nun, wie ich glaube und nachzuweisen hoffe, kein anderer, als der Begriff *a priori*, den wir von der eigenen, unbedingten Beschaffenheit der Dinge haben und der in dem logischen Satze der Identität seinen Ausdruck findet. *Ursprünglich* ist bloß die Gewißheit, daß jedes Objekt an sich, seinem eigenen Wesen nach mit sich selbst identisch ist. Aber aus diesem Satze folgt mit offenbarer und unmittelbarer Konsequenz die Gewißheit des Kausalitätgesetzes.

Man wird, wie ich hoffe, zugeben, daß „Identität mit sich" und „Veränderung" zwei disparate Begriffe sind. Die Veränderung bedeutet doch ganz entschieden eine *Nicht*identität oder *Nicht*übereinstimmung des sich Verändernden mit ihm selber. Was sich ändert, das ist eben sich selbst nicht gleich. Ja, die Veränderung ist die einzige Art, wie die Nichtidentität eines Daseienden mit sich in der Anschauung selbst zum Ausdruck kommen kann. Jede andere Art würde schon einen Widerspruch, also eine Unmöglichkeit implizieren. Aber zwei disparate Bestimmungen bilden sofort einen Widerspruch, wenn sie auf einen und denselben Gegenstand in einer und derselben Hinsicht bezogen werden, wie z. B. in der Behauptung eines viereckigen Kreises. Insofern also von einem Gegenstande Identität mit sich selber behauptet oder prädiziert werden muß, muß Veränderung von demselben gänzlich ausgeschlossen oder negiert werden, wie auch umgekehrt dem sich Verändernden als solchem Identität mit sich selber abgesprochen werden muß.

Ist es nun *a priori* gewiß, daß an sich, seinem eigenen Wesen nach ein jeder Gegenstand mit sich selber identisch ist, so ergibt sich daraus mit unmittelbarer Konsequenz die Folgerung, daß dem Ansich, dem eigenen Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist und in demselben nie angetroffen werden kann[1]).

[1]) Diese Einsicht haben wir oben (S. 159 ff.) aus der Natur der Veränderung selbst nachgewiesen, aber hier kommt es bloß auf deren apriorische Gewißheit an.

Digitized by Google

Ist aber alle Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd, so bedeutet dies offenbar, daß alle Veränderung *bedingt* ist, und das ist es gerade, was der Satz der Kausalität aussagt: Keine Veränderung ohne Ursache.

Man kann den logischen Zusammenhang zwischen dem Satze der Kausalität und dem Grundgesetze unseres Denkens auch so darlegen:

Veränderung ist Vereinigung des Verschiedenen. Wird z. B. ein roter Gegenstand grün, so vereinigt er zwei verschiedene Qualitäten und zwar in derselben Hinsicht (in Hinsicht der Farbe), wenn auch nur sukzessiv, in sich. Aber der negative Ausdruck unseres obersten Denkgesetzes, der Satz vom Widerspruch lautet in seinem vollen Umfang, wie wir wissen, so: Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich. Also ist es *a priori* gewiß, daß keine Veränderung unbedingt, d. h. ohne Ursache geschehen kann. Darum ist es schlechterdings undenkbar, das aus einem ruhenden Zustande (d. h. aus dem Zustande der Identität mit sich, welcher dem Wesen der Dinge an sich eigen ist) eine Veränderung hervorgehen könnte. Damit eine Veränderung eintritt, muß also vorher eine andere Veränderung vorgefallen sein, die sie veranlaßt, und so weiter rückwärts ins Unendliche.

Eben dieser Umstand, daß jede Veränderung eine unendliche, anfangslose Reihe vorhergehender Veränderungen voraussetzt, zeigt am unzweideutigsten, welches der wahre Sinn und Ursprung des Satzes der Kausalität ist, nämlich die Unmöglichkeit, zu denken, daß eine Veränderung aus dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge selbst hervorgehen könnte. Darum schließt eben derselbe Satz der Kausalität, welcher uns nötigt, zu jeder Veränderung im einzelnen eine Ursache hinzuzudenken, zugleich jede Annahme einer ersten, unbedingten Ursache von Veränderungen überhaupt aus.

Doch davon wird später die Rede sein, hier dagegen wird es zur Verdeutlichung der Sache dienen, wenn wir den logischen Zusammenhang andeuten, welcher nicht bloß zwischen dem in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs ausgedrückten Denkgesetze und dem Satze der Kausalität, sondern auch zwischen diesen und dem Begriffe der Substanz, dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz und der ursprünglichen Not-

Digitized by Google

wendigkeit des Denkens, alle Gegenstände als Substanzen zu erkennen (wodurch, wie im zweiten Teile gezeigt werden wird, unsere gesamte Erfahrung bedingt ist), besteht.

Eine Substanz ist ein Gegenstand, der ein ihm eigenes, nicht von außen entlehntes, also auch von Bedingungen unabhängiges Wesen besitzt. Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz drückt nun eben denselben Gedanken aus, wie der Satz der Kausalität, nämlich den, daß Unbedingtsein und Veränderung sich gegenseitig ausschließen. Denn der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz sagt aus: Die Substanz, das Unbedingte ist an sich beharrlich, unveränderlich, und der Satz der Kausalität sagt aus: Keine Veränderung ist unbedingt, von Ursachen unabhängig. Beides hat einen und denselben logischen Grund, nämlich die Gewißheit, daß dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist[1]). Und der letzte Grund dieser Gewißheit liegt in der selbstverständlichen Einsicht, daß ein Gegenstand in seinem wahrhaft eigenen, unbedingten Wesen überhaupt keine Unterschiede enthalten, daß in dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge überhaupt keine Vereinigung des Verschiedenen möglich und denkbar ist, wie es im II. Buch ausführlich ist dargetan worden.

Ist eine unbedingte gleichzeitige Vereinigung des Verschiedenen nicht denkbar, so ist eben darum auch eine unbedingte sukzessive Vereinigung des Verschiedenen, d. h. eine Veränderung ohne Ursache nicht denkbar. Kann ein Gegenstand in seinem eigenen Wesen nicht verschieden *sein* (keine Unterschiede enthalten), so kann er eben darum in seinem eigenen Wesen nie

---

[1]) Durch Veränderung verleugnet eben, wie wir oben erwähnt haben, ein Ding sich selbst durch die Tat, beweist faktisch, daß es kein wahrhaft eigenes Wesen besitzt und innerlich unhaltbar ist. Veränderung in einer wirklichen Substanz, in einem normalen, unserem Begriffe entsprechenden, also mit sich selbst wahrhaft identischen, einfachen Gegenstand ist darum ein unmöglicher, nicht zu vollziehender Gedanke. Sollte ein einfacher Gegenstand sich verändern, zu einem andern werden, so müßte er ganz verschwinden, um einem neuen Platz zu machen. Denn teilen läßt er sich nicht. Nur eine bloße Zusammensetzung kann sich ändern, indem ihre Bestandteile in ein neues Verhältnis zu einander treten oder teilweise durch neue ganz ersetzt werden. Darum sind nur Zusammensetzungen bedingt und zwar diese ohne Ausnahme.

Digitized by Google

den Grund enthalten, von sich selbst verschieden zu *werden* (sich zu verändern). Ist es z. B. undenkbar, daß ein viereckiger Gegenstand rund sei, so ist es aus dem gleichen Grunde undenkbar, daß ein viereckiger Gegenstand aus sich heraus, ohne Ursache zu einem runden werde; sonst müßte ja die Rundheit in seinem eigenen Wesen schon gelegen haben. Eben weil uns eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen überhaupt nicht denkbar ist, haben wir die Gewißheit, daß sowohl jede gleichzeitige Zusammensetzung des Verschiedenen, wie jede sukzessive Vereinigung desselben, d. h. jede Veränderung bedingt ist, von Ursachen abhängt. Eben weil unserem Denkgesetze gemäß dem Wesen eines Dinges an sich aller innere Unterschied fremd ist, ist uns eine einfache Substanz allein ein normaler Gegenstand und das beharrliche Sein einer solchen Substanz die normale Existenzweise, alle Unterschiede und Veränderungen in einem Dinge dagegen das Symptom von außer dem Dinge liegenden und ihm fremden Einflüssen, die Folge äußerer Ursachen und Bedingungen. Das ist der Grund, welcher uns nötigt, die Objekte der Erfahrung — unser Ich oder Selbst einerseits und den Inhalt der Sinnesempfindungen andrerseits — als unbedingte, einfache und beharrliche Gegenstände, als Substanzen zu erkennen, und alle Veränderung auch eines empirischen Gegenstandes einer außer ihm liegenden Ursache zuzuschreiben, wie dies im zweiten Teil gezeigt werden wird.

Hier sieht man auch, warum es ein allgemeines Gesetz der sukzessiven Erscheinungen gibt, während ein solches für die zugleichseienden nicht vorhanden ist. Der Grund davon ist der, daß in der Form der Veränderung allein ein innerer Unterschied eines Dinges von sich selbst offen auftreten kann, daß die Veränderung das einzige mögliche *anschauliche* Merkmal der Nichtidentität mit sich und somit des Bedingtseins ist. Was die zugleichseienden Unterschiede in den Dingen, oder mit anderen Worten, den Zusammenhang zugleichseiender Erscheinungen anbetrifft, — und jeder empirische Gegenstand ist ein Komplex, eine Zusammensetzung zugleichseiender Erscheinungen — so ist es Tatsache, daß derselbe dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht als Zusammenhang des Verschiedenen, sondern als *ein* Gegenstand erscheint. So scheinen wir z. B. uns selbst, trotzdem daß

Digitized by Google

unser Wesen in Wahrheit sehr kompliziert, zusammengesetzt ist, eine einfache, unteilbare Persönlichkeit zu sein. So scheint dem gewöhnlichen Bewußtsein auch ein Körper, den man zugleich sieht, riecht, betastet, usw., nicht ein Komplex von Merkmalen, sondern ein einfacher, in allen diesen Merkmalen unteilbar gegenwärtiger Gegenstand zu sein. Diese zugleichseiende Verschiedenheit in dem Wesen der empirischen Objekte kann von dem nichtreflektierenden Bewußtsein übersehen werden, weil dieselbe keinen unmittelbaren logischen Widerspruch impliziert, keine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen, kein Unterschied eines Dinges von sich selbst ist. Wenn dagegen ein Gegenstand sich ändert, wenn er z. B. aus einem runden zu einem viereckigen wird, so kann auch das nichtreflektierende Bewußtsein nicht übersehen, daß hier ein Unterschied des Gegenstandes von sich selbst (von seiner früheren Beschaffenheit) vorkommt, was dem Grundgesetze unseres Denkens gemäß nie in dem eigenen Wesen eines Dinges liegen, noch daraus hervorgehen kann. Darum ist auch das nichtreflektierende Bewußtsein genötigt, in jeder Veränderung eines Dinges die Wirkung einer von ihm selbst verschiedenen Ursache zu sehen. Wo eine Veränderung sich ereignet, da wissen wir, daß dieselbe an und für sich, ganz abgesehen von der besonderen Beschaffenheit des sich Verändernden, ein Merkmal der Nichtidentität desselben mit sich und somit seiner bedingten Natur ist. Das Gesetz der Veränderungen gilt daher ganz allgemein, ohne jede Rücksicht auf die Unterschiede der vorkommenden Fälle, weil dasselbe eben auf das allen Fällen gemeinsame Element der Veränderung als solcher sich bezieht.

Wäre nun das Kausalitätgesetz bloß induktiv aus der Erfahrung erkannt, aus dem Umstande, daß man zu den meisten Veränderungen Ursachen gefunden hat, so würde dasselbe auf keine festere und zwingendere Allgemeinheit und Gültigkeit Anspruch machen können, als der Satz „alle Körper sind schwer", ja, kaum auf die gleiche. Denn ein Körper ohne Gewicht ist noch nie in der Erfahrung vorgekommen, während es Ereignisse und Erscheinungen gibt, deren eigentliche Ursachen man nicht kennt. Allein das Gesetz der Kausalität hat noch das Eigentümliche an sich, daß dessen Bestand durch die Erfahrung schlechterdings nicht verbürgt werden kann. Denn, wie ich im ersten

Digitized by Google

Buche schon erwähnt habe, wenn es überhaupt denkbar ist, daß eine Veränderung ohne Ursache eintreten könne, so muß man solche Veränderungen zu jeder Stunde und an jedem Orte erwarten. Keine vorhandenen Bedingungen und Zustände könnten den Eintritt solcher Veränderungen verhindern, weil eben dieselben unabhängig von allen Bedingungen geschehen würden. Mit der Gewißheit und Zuverlässigkeit des Kausalitätgesetzes würde aber auch die Gültigkeit aller Induktion überhaupt untergraben sein. Denn welchen berechtigten, rationellen Grund haben wir, auf die Unveränderlichkeit des Naturlaufs zu rechnen, wenn uns nichts verbürgt, daß darin nicht eine Veränderung schlechthin, ohne Ursache sich ereignen und somit allen Zusammenhang und alle Ähnlichkeit des Früheren mit dem Späteren durchbrechen und aufheben könnte? Die bloße Erfahrung der früheren Unveränderlichkeit des Naturlaufs kann dieses offenbar nie verbürgen.

Ich muß nur noch einige Bemerkungen über den hier geführten Beweis des Kausalitätgesetzes hinzufügen. Dieser Beweis ist nicht ein dogmatischer in dem Sinne, wie *Kant* dieses Wort verstanden hat; denn er ist nicht aus lauter Begriffen *a priori* geführt. Aber er ist dennoch ein sachlicher Beweis und hat zum Ausgangspunkte den Begriff *a priori,* welchen wir von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge haben. An und für sich enthält zwar dieser Begriff nicht die geringste Rücksicht auf irgendwelche Veränderungen. Der Satz „An sich ist jeder Gegenstand mit sich selbst identisch" sagt nichts über Veränderungen aus. Wird er aber mit der Tatsache der Veränderung zusammengestellt, welche uns die Erfahrung aufdringt, so ergibt sich unmittelbar aus diesen beiden Prämissen die Folgerung, daß alle Veränderung dem Ansich der Dinge fremd und mithin bedingt ist.

Einige glauben nun, daß, wenn in einer Demonstration ein empirisches Element als Prämisse enthalten ist, die ganze Demonstration selbst eine empirische sei. Allein dieses ist durchaus unrichtig. Wenn in einer Ableitung empirische und apriorische Elemente zusammen vorkommen, so sind gerade die apriorischen Elemente das bestimmende und befruchtende Prinzip, welches der ganzen Ableitung seinen Charakter aufdrückt. Das empirische ist dann bloßes Material, welches die Folgerungen gleichsam nur empfängt, ohne sie zu erzeugen. So ist z. B. die empirische Tatsache der

Digitized by Google

Veränderung ein bloßes Objekt, welches darauf wartet, was wir von ihm behaupten werden. Müßten wir nun auf die Veränderung überhaupt bloß aus den sie begleitenden Umständen Schlüsse ziehen, so würde das eine Generalisation ergeben, welche mit der Unzuverlässigkeit und der beschränkten Gültigkeit aller bloß empirischen Generalisationen behaftet wäre, selbst wenn wir einen allen Veränderungen gemeinsamen Umstand in unserer Erfahrung konstatiert hätten. Denn erstens, kann das bloße Bestehen eines Faktums nie sein weiteres Fortbestehen verbürgen in einer Welt, wo Veränderungen vorkommen, und zweitens, ist die Erweiterung der Ergebnisse unserer tatsächlichen Erfahrung und Gebiete, welche außerhalb derselben liegen, sehr prekär und wird von den konsequenteren Empiristen selbst verurteilt[1]). Wenn wir dagegen befähigt und befugt sind, aus einem Grunde *a priori*, also ohne Rücksicht auf die endlose Mannigfaltigkeit der vorkommenden Fälle, etwas über die Veränderung zu behaupten, so gilt dieses eben ausnahmslos, so ergibt es ein Gesetz, welches geradeso allgemein gültig ist, als wäre es aus lauter Begriffen *a priori* abgeleitet. Was der apriorische Begriff hier für uns leistet, ist, daß er uns in den Stand setzt, in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen eine Menge *streng identischer* Fälle mit ursprünglicher Gewißheit anzunehmen. Die Identität dieser Fälle muß zwar ein in der Erfahrung selbst gegebenes Merkmal (nämlich hier eben die Veränderung selbst als solche) haben, sonst würden wir sie gar nicht konstatieren können, und hätten also keinen Grund, von allen diesen Fällen etwas Gemeinsames zu behaupten. Aber daß wir zu diesem gegebenen Merkmal eine andere Bestimmung mit ausnahmsloser Gültigkeit hinzudenken dürfen und müssen, das hat seinen Grund allein in dem Begriffe *a priori*. Und da erst die Vereinigung zweier Bestimmungen ein Gesetz ergibt, so liegt also die Bürgschaft des Gesetzes in dem Begriffe *a priori* und nicht in irgendwelchen empirischen Bedingungen. Die hier gegebene Ableitung macht es allein begreiflich, wie uns das Gesetz der Kausalität *a priori* gewiß sein kann,

[1]) Man vergleiche in dem zweiten Bande von *Mills* Logik das Kapitel über den „Beweis des Kausalgesetzes", wo *Mill* sagt, daß es töricht sein würde, mit Zuversicht zu behaupten, daß das Kausalitätgesetz auch in entfernten Sternenregionen bestehe.

Digitized by Google

ohne daß wir irgend etwas von Veränderungen und von Kausalität *a priori* zu wissen brauchen.

3. Von dem Unterschiede der gewöhnlichen und der wissenschaftlichen Fassung des Kausalitätbegriffes.

Aus dem Satze „Jede Veränderung hat ihre Ursache" fließen zwei Folgerungen, welche für die Wissenschaft von ganz ausnehmender Wichtigkeit sind und dem Begriffe der Kausalität erst seine volle Bedeutung erteilen. Diese sind:

1. Daß die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Und

2. daß alle Ursachen und Wirkungen untereinander nach Gesetzen zusammenhängen, welche selbst keine Veränderung erleiden können.

Die gewöhnliche, unwissenschaftliche Fassung des Kausalitätbegriffs unterscheidet sich von der wissenschaftlichen darin, daß in ihr diese Folgerungen nicht gezogen und dem Begriffe nicht einverleibt sind. Die Ableitung dieser Folgerungen muß jetzt mit Sorgfalt unternommen werden.

Man ist gewohnt, bei allem Wirken auch ein Leiden anzunehmen. Alles Wirken wird gedacht als die Modifikation eines Gegenstandes durch einen anderen, und man nennt diesen den tätigen, jenen den leidenden Teil in ihrem beiderseitigen Verhältnisse. Es ist klar, daß ein Produkt, welches durch die Einwirkung eines Gegenstandes auf einen anderen entsteht, notwendig durch die Natur dieser beiden Gegenstände bestimmt ist; aber man nennt bloß den tätigen Gegenstand die *Ursache* des Produkts, nicht aber den leidenden, dessen Modifikation dasselbe ist. So wirkt z. B. die Sonne auf verschiedene Gegenstände sehr verschieden, sie schmilzt das Eis, befördert den Wachstum der Pflanzen, macht die Gesichtsfarbe braun, das Chlorsilber schwarz usw. Die Verschiedenheit dieser Wirkungen hängt offenbar von der verschiedenen Natur der Gegenstände, auf welche eingewirkt wird, ab. Der zureichende Grund davon, daß das Eis in der Sonnenwärme bei einer gewissen Temperatur schmilzt, liegt nicht allein in der Wirkung der Sonnenwärme,

Digitized by Google

sondern ebensosehr auch in der Beschaffenheit des Eises. Ein Stein z. B. würde dadurch unter denselben Umständen nicht schmelzen. Aber man nennt nicht das Eis die Ursache seines eigenen Schmelzens, sondern bloß die Sonnenwärme. Ebenso wird auch die Schwärze des den Sonnenstrahlen ausgesetzten Chlorsilbers nicht als die Wirkung dieses letzteren selbst, sondern nur als die Wirkung jener angesehen. Und das mit Recht. Denn unter der Ursache einer Wirkung kann man nur dasjenige verstehen, was nicht allein den zureichenden Grund ihrer Beschaffenheit, wenigstens zum Teil, enthält, sondern vor allem auch den Grund davon, daß die Wirkung überhaupt *entstanden*, geworden, ins Dasein getreten ist. Eine Ursache als solche ist vor allem der Grund eines *Geschehens*, einer *Veränderung;* was an dem Zustandekommen von Veränderungen keinen Teil nimmt, kann nur aus Mißverständnis eine Ursache genannt werden.

Allein dann ist es klar, daß die Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann und daß die Ursache notwendig ihrer Wirkung vorhergehen muß.

Dies wird indessen selbst von wissenschaftlichen Denkern sehr oft verkannt. Selbst unter solchen ist die Neigung verbreitet, unter den Ursachen sich vorzugsweise beharrliche Objekte und Zustände zu denken und das zeitliche Verhältnis der Aufeinanderfolge als eine für die Kausalität unwesentliche Bestimmung zu betrachten. Wir wollen zunächst sehen, woher dieses Mißverständnis kommt.

Der gewöhnliche Ausdruck des Kausalitätgesetzes: „Alles, was entsteht oder was geschieht, hat eine Ursache", ist selbst fehlerhaft. Wenn man von dem spricht, was entsteht, so kommen zwei Dinge in Betracht: Erstens, das *Faktum* des Entstehens selbst, und zweitens, die *Beschaffenheit* des Entstehenden. Aber das allgemeine Gesetz der Kausalität berührt nicht die Beschaffenheit des Entstehenden; dasselbe bezieht sich ausschließlich auf die Tatsache des Entstehens oder der Veränderung und fordert, daß dieselbe eine Ursache habe; sonst könnte es eben nicht allgemein sein, oder es wäre nicht Gesetz der Kausalität, sondern irgend ein anderes. Durch das Herbeiziehen des zur Sache nicht gehörenden Elements der Beschaffenheit des Entstehenden oder sich Verändernden hat man nun die Auffassung der Kausa-

Digitized by Google

lität so verfälscht, daß Dinge und Umstände, welche an dem Zustandekommen der Veränderung als solcher gar keinen Anteil haben, sondern nur die Beschaffenheit des Sichverändernden mitbestimmen, für Ursachen der Veränderung gehalten und erklärt werden.

Die Einsicht, daß die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann, hat zwei Gründe, einen metaphysischen oder spekulativen und einen empirischen oder naturwissenschaftlichen.

Der metaphysische Grund ist der nämliche, auf welchem der Satz der Kausalität selbst beruht, nämlich der Begriff *a priori*, nach welchem alle Veränderung dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist, woraus folgt, daß die Bedingung oder die Ursache einer Veränderung nie in der eigenen, beharrlichen Beschaffenheit eines Dinges liegen, oder mit anderen Worten, daß aus einem ruhenden Zustande nie eine Veränderung hervorgehen kann. Das hatte *Kant* begriffen, und obgleich er den Namen Ursache stets oder meistens Objekten oder Dingen beilegt, so bemerkt er doch zugleich ausdrücklich folgendes: „Die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, ist auch *entstanden* und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache" (*Kr. d. r. Vft.*, S. 435). Wenn man unter Ursache ein Objekt versteht, so muß der Wirkung dieser Ursache eine Veränderung in der Ursache selbst vorangehen, wenn das Gesetz der Kausalität gültig sein soll, weil sonst der Übergang der Ursache aus einem ruhenden in einen tätigen Zustand ein Ereignis ohne Ursache wäre. Eine Ursache aber, welche selbst wiederum einer Ursache bedarf, um ihre Ursächlichkeit zu entfalten, kann offenbar nicht im strengen, eigentlichen Sinne des Wortes Ursache genannt werden.

Der naturwissenschaftliche Grund besteht in der Tatsache, daß uns von Kausalität nichts gegeben und bekannt ist, als eine Unveränderlichkeit, eine Gleichförmigkeit in der Sukzession oder Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Diesen Satz selbst zu beweisen, halte ich nicht für nötig, da derselbe, wie früher erwähnt, von anderen (von *Hume* und *Brown*) schon gründlich bewiesen worden ist. Es ist nur zu verwundern, daß so scharfsinnige Denker wie *Brown* und *St. Mill* nicht bemerkten, welche Fol-

Digitized by Google

gerungen in diesem Satze liegen. *Mill* spricht sogar mißbilligend von der „Tendenz, die Idee der Ursächlichkeit *(causation)* eher mit dem nächst vorhergehenden *Ereignis (event)* zu assoziieren, als mit den vorhergehenden *Zuständen* oder beständigen Fakten" (*Log.* I, p., 369). Und doch ist es klar, daß Unveränderlichkeit der Sukzession eben auch Sukzession voraussetzt und daß eine Sukzession aus Veränderungen besteht. Ein beharrliches Antezedens würde nur ein beharrliches Konsequenz haben können. Die von *Mill* erwähnte Tendenz, als Ursache einer Veränderung die nächst vorhergehende mit ihr im Zusammenhange stehende Veränderung zu betrachten, und nicht die beharrlichen Zustände der Dinge, kommt von der Einsicht her, daß in den letzteren nur der Grund liegen kann, warum eine gegebene Veränderung gerade *so* und *nicht anders* ausgefallen ist, nie aber der Grund davon, *daß* überhaupt eine Veränderung erfolgt ist. Wenn, wie *Mill* selbst sagt, „nur der Anfang eines Phänomens", also die darin erfolgende Veränderung der gegebenen Zustände, „dasjenige ist, was eine Ursache impliziert", so gibt er ja selbst zu, daß alle Ursächlichkeit sich bloß auf Veränderungen als solche bezieht, und dann muß man offenbar in der Konsequenz weiter gehen und zugeben, daß die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Die ausführliche Auseinandersetzung *Mills* (siehe *Log.*, I. Bd. das Kap. über das Kausalitätgesetz, § 3) darüber, das nur das *Ganze* der Antezedentien als die eigentliche Ursache eines Ereignisses betrachtet werden darf, beruht auf der Verkennung des folgenden: Auf jede Veränderung folgt allezeit und allerorts notwendig eine andere Veränderung, und zwar unter gleichen Umständen immer dieselbe; wie auch umgekehrt nirgends eine Veränderung erfolgen kann, ohne daß vorher eine andere sich ereignete, auf welche sie stets unter denselben Umständen folgt. *Wie* die nachfolgende Veränderung beschaffen ist, das ist freilich durch die beharrlichen Zustände, in welchen sie sich ereignet, mitbedingt und mitbestimmt, so daß die Wirkung derselben Veränderung unter verschiedenen Umständen sehr verschieden ausfallen kann. Da aber daß bloße Erfolgen oder Sichereignen der Veränderungen als solches von ihrer Beschaffenheit unabhängig ist und die Kausalität oder Ursächlichkeit sich ausschließlich auf Veränderungen als solche be-

Digitized by Google

zieht, so ist die Beschaffenheit der Wirkungen und Ursachen für die allgemeine Auffassung der Kausalität gleichgültig [1]).

Man muß demnach einen naturwissenschaftlichen und einen philosophischen Gebrauch des Wortes „Ursache" unterscheiden. Die Naturwissenschaft, der es daran gelegen ist, die gegebenen Gesetze der Erscheinungen zu erforschen, zu erkennen, *welche* Konsequenzen aus gegebenen Antezedentien folgen, muß unter der Ursache einer Wirkung das Ganze, die Summe ihrer Antezedentien verstehen. Denn die Beschaffenheit der Antezedentien bedingt die Beschaffenheit der Konsequenzen. Dagegen kann die Philosophie, welche bloß das allgemeine Kausalitätgesetz zu betrachten und zu begründen hat, unter Ursachen nur Veränderungen verstehen, weil das Kausalitätgesetz nur darin besteht, daß jede Veränderung durch eine andere vorhergehende bedingt ist.

Daß eine Ursache in diesem letzteren, eigentlichen Sinne vor ihrer Wirkung notwendig vorhergehen muß, ist selbstverständlich. Denn in ihrem beständigen Vorhergehen besteht eben ihre Ursächlichkeit oder Kausalität. Wenn Ursachen und Wirkungen zugleich sein könnten, so würde, wie *Schopenhauer* richtig bemerkt hat, die ganze Kette der Kausalität, die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen zugleich vorhanden und also von einer Sukzession überhaupt keine Rede sein.

Die Neigung, seiende Objekte, Dinge für Ursachen zu halten und zu glauben, daß Ursachen und Wirkungen in der Zeit zugleich sein können, wird durch eine oberflächliche Auffassung der Tatsachen allerdings begünstigt. Denn die Erfahrung zeigt scheinbare Dinge, welche aufeinander einwirken und mit ihren Wirkungen zugleich bestehen. Aber die Objekte, die Dinge der Erfahrung sind in Wahrheit eben bloße Komplexe von Erscheinungen, und was uns scheinbar als ein beharrliches Sein dieser Dinge vorkommt, ist in Wahrheit ein fortwährendes Neu-

[1]) Mit Freude konstatiere ich, daß *Mill* in der letzten von ihm verfaßten Schrift, seinem Essay über Theismus sich zu der richtigen Ansicht in diesem Punkte bekannt hat. Dort sagt er Folgendes: „The cause of every change is a prior change; and such it cannot but be; for if there were no new antecedent, there would not be a new consequent" (*Three Essays on Religion*, London, 1874, p. 143).

Digitized by Google

entstehen derselben. So sind diese scheinbaren Dinge nur insoweit Ursachen, als sie selbst Ereignisse sind; sie bedingen ein neues Entstehen außer sich nur insoweit sie selbst neu entstehen. Ein wirkliches seiendes Ding, eine wahre Substanz kann dagegen niemals Ursache sein, noch als solche gedacht werden. Dies wird im Verlaufe des vorliegenden Werkes noch ausführlich nachgewiesen werden und ist eine von den fundamentalen Einsichten, ohne welche es kein wirkliches philosophisches Denken, sondern nur ein Herumirren im Dunklen gibt.

4. Fortsetzung des Vorhergehenden.

Die zweite Folgerung, welche aus dem Satze der Kausalität sich ergibt, ist die, daß Ursachen und Wirkungen miteinander nach unwandelbaren Gesetzen zusammenhängen, daß gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen ergeben.

Es ist meines Wissens noch von niemandem ausgesprochen worden, daß der Satz: *Gleiche Ursachen haben stets gleiche Wirkungen* mit dem Satze: *Keine Veränderung ist ohne Ursache* in logischem Zusammenhang steht, eine notwendige Folge des letzteren ist. Ja, auch nachdem ich diesen Zusammenhang dargelegt habe, finde ich, daß er anderen nicht einleuchtet. Darin zeigt sich eine erstaunliche Unfähigkeit vieler Menschen, die klarsten Verbindungen von Gedanken einzusehen. Denn etwas Klareres und Einfacheres als den logischen Zusammenhang jener beiden Sätze gibt es kaum.

Man nenne eine Ursache A und deren Wirkung B. Sollte nun in dem Verhältnisse von A und B selbst eine Veränderung eintreten, sollte aus der Ursache A einmal nicht die Wirkung B, sondern eine andere Wirkung B' erfolgen, so müßte diese Veränderung von B in B' ohne Ursache sich ereignet haben. Denn sagt man, daß die Veränderung von B in B' eine Ursache habe, so sagt man eben damit, daß dieselbe durch eine Veränderung in der Ursache A herbeigeführt worden ist, daß die modifizierte Wirkung B' nicht aus der Ursache A, sondern aus der veränderten Ursache A' erfolgt ist. Von dem Verhältnisse zwischen A' und B' gilt dann genau dasselbe wie von dem Verhältnisse zwischen A und B, nämlich daß B' auf A' unveränder-

Digitized by Google

lich folgen muß, ebenso wie *B* auf *A* unveränderlich folgen muß. Denn, um es noch einmal zu sagen, wenn in der Wirkung eine Änderung eintreten könnte ohne eine vorhergehende Änderung in der Ursache, durch welche sie bedingt würde, so würde offenbar diese Veränderung der Wirkung überhaupt gar keine Ursache haben.

Daraus, daß jede Veränderung eine Ursache hat, folgt also unmittelbar, daß alle Veränderungen nach unwandelbaren Gesetzen geschehen, daß die Verhältnisse zwischen Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge selbst unveränderlich sind. Diese Gesetze lassen sich natürlich aus dem Satze der Kausalität nicht ableiten; wenn aber dieser Satz feststeht, so gibt er uns die Gewißheit *a priori*, daß es solche Gesetze *geben muß*, und daß *alles Geschehen* denselben notwendig unterworfen ist.

Das sind nun die höchst wichtigen Folgerungen, welche der gemeine Verstand aus dem Kausalitätbegriffe nicht zieht und nicht beachtet. Kein Verstand kann, selbst der tierische nicht, eine Veränderung ohne Ursache denken. Aber die unnabänderliche Natur des Verältnisses zwischen Ursache und Wirkung, die Gesetzmäßigkeit ihrer Verbindung leuchtet ihm gar nicht ein, weil er eben die Konsequenzen seines eigenen Begriffs nicht kennt, ja sogar den Weg zu dieser Kenntnis versperrt findet. In dem gemeinen Bewußtsein werden nämlich, wie schon bemerkt, unter Ursachen stets Dinge oder Gegenstände verstanden, welche durch ihre Einwirkung andere Gegenstände modifizieren. Aber ein Ding ist dem Begriffe nach selbstexistierend oder unbedingt. Daher die Neigung des gemeinen Bewußtseins, die Wirksamkeit der Ursachen sich an keine Gesetze gebunden zu denken. Dazu kommt noch die Disposition, die unvollkommene Erfahrung seines eigenen Wesens zu generalisieren, auf andere Dinge zu übertragen. Da wir nun von den Gesetzen unseres eigenen Wesens, unserer Willensregungen und Handlungsmotive oft am allerwenigsten wissen, so sind wir auch bereit, darin eine vollkommene Gesetzlosigkeit anzunehmen und dieselbe auch anderen Gegenständen zuzuschreiben.

Kurz, zu jeder wahrgenommenen Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, ist auch für den gemeinen Verstand unausbleib-

Digitized by Google

lich; aber einzusehen, daß auch in der Ursache selbst keine Veränderung ohne Ursache geschehen kann, dazu ist der gemeine Verstand schon zu schwerfällig; so weit kann er sich von dem unmittelbar Gegebenen nicht entfernen. Dagegen ist für die Wissenschaft das Kausalitätgesetz gerade als Bürge und Ausdruck der Gesetzmäßigkeit und Unveränderlichkeit der Naturordnung wichtig. Unter Ursachen werden in der Wissenschaft nicht Gegenstände verstanden, welche auf andere einwirken, sondern Ereignisse und Veränderungen, welche beständige Antezedentien anderer Ereignisse und Veränderungen sind. Der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Verbindungen ist eben das einzige, was die Wissenschaft erforschen will.

5. Verifikation der oben gegebenen Ableitung des Satzes der Kausalität.

Nunmehr sind wir imstande einzusehen, wie die Folgerung, welche aus dem Satze der Kausalität selbst sich mit logischer Notwendigkeit ergibt, die Richtigkeit seiner oben gegebenen Ableitung aus dem Satze der Identität bestätigt.

Aus dem Satze „keine Veränderung ohne Ursache" folgt es, wie gezeigt worden, daß die Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge selbst, unveränderlich sind. Was besagt nun demnach der Satz der Kausalität im eigentlichen Sinne? Offenbar dieses:

Daß die Natur, bei aller Veränderung im einzelnen, doch im allgemeinen (d. i. im Zusammenhange, in der gesetzmäßigen Verbindung des einzelnen) *sich selbst stets gleich bleibt.*

So macht sich der Satz der Identität in dem Satze der Kausalität geltend. Die Unveränderlichkeit der Gesetze ist die einzige Art, wie Identität mit sich in der mit fremden Elementen durchwirkten Welt selbst zur Geltung kommen kann. Diese Identität mit sich ist keine unbedingte, jede Relativität und jede Veränderung ausschließende, wie sie dem Wesen der Dinge an sich eigen ist, aber sie steht doch mit dieser letzteren in dem engsten logischen Zusammenhang. Wäre der Satz der Kausalität nicht gültig, d. h. könnte es ein Entstehen aus Nichts, ein unbedingtes

Digitized by Google

Geschehen geben, dann würde auch der Satz der Identität nicht gültig sein. Denn *Veränderung* (also das Gegenteil von Identität mit sich) würde dann eben die *eigene, unbedingte* Qualität des Wirklichen sein. Und umgekehrt, wäre der Satz der Identität nicht gültig, wäre nicht das eigene Wesen der Dinge mit sich selbst identisch, dann könnte es ein unbedingtes Geschehen, d. i. Veränderungen ohne Ursache geben. Eben darum, weil dem unbedingten Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist, weil dessen Grundbestimmung Identität mit sich, also das Gegenteil der Veränderung bildet, ist alle Veränderung bedingt. Und umgekehrt, eben darum, weil in der veränderlichen Welt alles *im einzelnen* bedingt ist, von Ursachen abhängt, bleibt sie *im allgemeinen,* in ihrer Gesetzmäßigkeit sich selbst stets gleich, widerspricht also nicht dem Satze der Identität.

Auf diesem Umstande, daß die Natur bei aller Veränderung im einzelnen, sich im allgemeinen stets gleich bleibt, beruht nun, wie man weiß, die Gültigkeit aller Induktion, alles Schließens von dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige. Auf der Gewißheit dieses Umstandes beruht also die Gewißheit der Induktion. Aber die Gewißheit dieses Umstandes kann nie durch bloße Erfahrung verbürgt sein, wie ich es schon an mehreren Stellen ausführlich gezeigt habe. Dieselbe beruht, wie es jetzt, durch die oben gegebene Ableitung augenscheinlich geworden ist, auf der ursprünglichen Gewißheit des obersten Denkgesetzes, welches in dem Satze der Identität seinen Ausdruck findet. Dieses Gesetz enthält den rationellen Grund unseres Glaubens an die Gültigkeit der Induktion.

Zu den im vorigen Buche gelieferten Beweisen aus Erfahrung für die Gültigkeit unseres obersten Denkgesetzes ist nun auch der aus der allgemeinen Herrschaft des Gesetzes der Kausalität sich ergebende hinzugekommen und somit die Reihe der eigenen Zeugnisse der Erfahrung zugunsten unseres Denkgesetzes geschlossen. Nunmehr kann man wohl sagen, daß die ganze Natur für die objektive Gültigkeit unseres Denkgesetzes Zeugnis ablegt. Die Beschaffenheit der empirischen Gegenstände selbst, ihre (fließende) Existenzweise, ihre durchgängige Abhängigkeit von Bedingungen, sowie ihre gesamte auf Täuschung beruhende Gesetzmäßigkeit und endlich die unmittelbare Stimme unseres

Digitized by Google

eigenen Inneren, kurz alle Tatsachen, so verschieden sie auch an sich sind, vereinigen sich in dem Zeugnis, daß die empirische Natur der Dinge nicht die wahrhaft eigene, die normale ist, und zwar eben darum, weil ihr innere Identität mit sich mangelt, weil sie mit der Aussage unseres Denkgesetzes nicht übereinstimmt. Wer diese Sprache der Tatsachen selbst nach allen den gegebenen Erörterungen noch nicht versteht, dem ist überhaupt nicht zu helfen.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

SEIN UND GESCHEHEN.

Es ist konstatiert worden, daß man zwei Seiten oder zwei Gebiete der Wirklichkeit unterscheiden muß, das eigene, unbedingte Wesen der Dinge und deren empirische Darstellung, welche nichts Unbedingtes enthält, deren allgemeine Eigenschaft vielmehr das Bedingtsein ist. Denn sie enthält Elemente, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, darum hängt in ihr, einzeln genommen, alles von Bedingungen ab. Namentlich ist es speziell von der Veränderung, von dem Geschehen bewiesen worden, daß dasselbe dem Wesen der Dinge an sich fremd und darum notwendig stets und überall bedingt ist. Aber es ist unentbehrlich einzusehen, daß auch umgekehrt alles Bedingte ein bloßes Geschehen, ein bloßer Prozeß ist, so daß der Gegensatz von Unbedingtem und Bedingtem gleichbedeutend ist mit dem Gegensatz von Sein und Geschehen.

Bedingtsein ist die Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen, aber nur dann, wenn die beiden Gegenstände einander von Hause aus fremd sind. Denn sind sie ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach miteinander verbunden, so bilden sie eben einen einzigen, in sich unterschiedenen Gegenstand; ihr Verhältnis zueinander ist dann nicht ihrem Wesen fremd und konstituiert also kein Bedingtsein. Man vergleiche darüber, was ich oben (S. 139 ff.) gesagt habe. Nun ist es nicht schwer einzusehen, daß außerhalb und unabhängig von der Sukzession kein Verhältnis der Unterordnung und der Abhängigkeit möglich ist. Denn man denke sich zwei Dinge, welche von aller Ewigkeit her zusammenhängen, so kann erstens nicht gesagt werden, daß das eine derselben die Bedingung und das andere das durch sie Bedingte sei, weil in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dann gar kein begrifflicher Unterschied vorhanden ist. Will man dieses Verhältnis als Abhängigkeit bezeichnen, so ist es dann eine

Digitized by Google

wechselseitige Abhängigkeit der beiden Dinge voneinander. Zweitens, wenn irgend etwas einem Dinge von aller Ewigkeit her inhäriert, so gehört es schon *eo ipso* zu dem eigenen Wesen desselben. Also wenn zwei Dinge ursprünglich zusammenhängen, so ist das gegenseitige Verhältnis derselben zueinander ihrem Wesen nicht fremd, folglich sind die Dinge durch dasselbe nicht bedingt. Auch ist oben bewiesen worden, daß wenn verschiedenes ursprünglich, seinem eigenen Wesen nach eins wäre, es dann notwendig eine unmittelbare Einheit bilden würde, eine von sich selbst unterschiedene Einheit, was widersprechend ist. Wenn man also von aller Sukzession abstrahiert, so kann von Bedingtsein, Abhängigkeit und Unterordnung gar keine Rede sein.

Dagegen kann in der Sukzession, in der Aufeinanderfolge das Bedingtsein, die Abhängigkeit einer Erscheinung von anderen sich sehr wohl geltend machen. Erstens, dürfen die begrifflichen Forderungen, welche an eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen gestellt werden, auf den Zusammenhang des Verschiedenen in der Sukzession gar nicht angewendet werden. Denn die Sukzession gehört eben nicht zu dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge, bei welchem jene Forderungen gelten. Ein Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen im Geschehen verstößt nicht gegen den Satz des Widerspruchs. Nun kann gerade hier die Abhängigkeit einer Erscheinung von einer anderen sich dadurch bekunden, daß die erste unveränderlich auf die zweite folgt.

Sind verschiedene Erscheinungen zwar verbunden, aber zugleichseiend, wie die vielen Merkmale eines Dinges, so sagt man nicht, daß die eine die andere bedinge. Niemand wird behaupten, daß das Gewicht eines Körpers die Bedingung seiner Figur sei, oder seine Farbe die Bedingung seines Geschmacks. Die verschiedenen Merkmale eines Dinges können dem Bewußtsein als Zeichen voneinander dienen, indem das eine derselben das gleichzeitige Dasein der anderen anzeigt; aber ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit zwischen den wirklich zugleichseienden Eigenschaften eines Dinges kann nicht angenommen werden. Wenn dagegen von zwei verbundenen Erscheinungen die eine vorhergeht und die andere nachfolgt, so ist das Dasein der nachfolgenden an die vorhergehende, als ihre Bedingung, geknüpft.

Digitized by Google

Denn jetzt stellt sich die Sache so, als ob sie durch deren Vermittlung ins Dasein käme. Hier tritt die einseitige Abhängigkeit hervor, welche man vorzugsweise als ein Bedingtsein zu fassen pflegt.

Doch auch ein Zusammenhang zugleichseiender Erscheinungen würde ohne die Sukzession wenigstens nie erkannt werden können. Denn unmittelbar, in der Wahrnehmung kann eine Verbindung des Verschiedenen nie gegeben sein, und wenn alles ohne Veränderung nebeneinander zugleich bestände, so wäre auch keine Möglichkeit vorhanden, dieselbe mittelbar zu erkennen, d. h. zu erschließen. Wenn aber mehrere Erscheinungen in dem Wechsel der übrigen stets zusammen angetroffen werden, so bietet uns dadurch die Natur selbst gleichsam ein *experimentum crucis* dar, um das untereinander Verbundene von dem Nichtverbundenen zu unterscheiden, obgleich die Unveränderlichkeit dieser Verbindung aus den Daten der Erfahrung allein, wie schon erwähnt, nie mit Sicherheit abzuleiten ist. So ist folglich ein Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen überhaupt nur im Geschehen, durch die Sukzession möglich und realisierbar.

Es ist sehr nötig einzusehen, daß die Begriffe „Bedingtsein" und „Geschehen" einander vollständig decken, daß alles, was unter den einen Begriff fällt, notwendig auch unter den anderen gehört. Allein die begriffliche Auseinandersetzung, obgleich unentbehrlich zur Feststellung der Sache, kann doch dieselbe nicht so einleuchtend machen, wie man es wünschen möchte. Wir wollen daher an das Zeugnis der Erfahrung selbst appellieren, um zu sehen, ob sich darin das auf begrifflichem Wege gewonnene Resultat bewährt. Die Erfahrung zeigt uns nun in der Tat, daß alles in dem Gebiete des bedingten Daseins lauter Geschehen, nach *Platons* Ausdruck, ein „immer Werdendes, nie Seiendes" ist. Diese sinnliche Welt, welche uns so fest gegründet zu sein scheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein bloßes Schweben stets neu wiederkehrender Phänomena, in welchem nichts Unwandelbares anzutreffen ist, als die Gesetze, nach denen der Eintritt und der Ausgang der Phänomena geschieht. Dieses muß sowohl an dem Gegenstande der inneren Erfahrung wie an den Objekten der äußeren näher nachgewiesen werden.

Digitized by Google

Der Gegenstand der inneren Erfahrung, unser eigenes Ich, stellt sich uns unzweifelhaft als etwas Sichselbstgleichbleibendes, als eine Substanz dar. Ich bin derselbe heute, der ich gestern gewesen oder auch vor mehreren Jahren, von dem ersten Beginne meines selbstbewußten Lebens an, was mir auch sonst während dieser ganzen Zeit passiert sein mag. Wenn man aber fragt: Was bin ich denn eigentlich? oder, was ist dieses beharrliche Selbst in mir? so findet man keinen realen, einzelnen Gegenstand darin, sondern die bloße Einheit meines Selbstbewußtseins. Den Inhalt meines Wesens und Daseins bilden immer vorübergehende Gefühle, Gedanken, Bestrebungen und andere innere Zustände; das Unveränderliche ist allein das Gesetz des erkennenden Subjekts, alle diese Zustände als seine *eigenen* und sich selber somit als etwas darin Beharrendes zu erkennen. Selbst diejenigen Denker, welche das persönliche Ich gerne zu einer Substanz machen möchten, gestehen, daß darin kein dem Substanzbegriffe entsprechender Inhalt sich vorfinde. Eine nähere Erörterung dieses Gegenstandes gehört jedoch nicht hierher.

Mit dem Gedanken, daß das bewußte Ich ein bloßes Geschehen, eine Art Prozeß sei, wird man sich vielleicht befreunden, da man weiß, daß dieses Ich entsteht und vergeht, einen Anfang und ein Ende seiner Existenz hat. Aber daß auch die körperlichen Gegenstände, die gewaltigen Berge und die uferlosen Ozeane, oder gar die „festgegründete" Erde selbst mitsamt den übrigen Himmelskörpern sich in irgendeinen Prozeß auflösen ließen, dagegen sträubt sich das gewöhnliche Bewußtsein aus allen Kräften. Ich verlange jedoch weiter nichts, als daß man auf dem Boden der wirklichen Erfahrung stehen bleibe und keine Metaphysik unter dem Namen der Erfahrung treibe. Denn nur von den Gegenständen der Erfahrung behaupte ich, daß sie ein bloßes Geschehen sind. Das Dasein wirklicher Gegenstände außer uns zu bestreiten, ist hier nicht meine Absicht noch meine Aufgabe. Wenn es wirkliche unbekannte Substanzen außer uns gibt, so sind dieselben eben nicht bedingt. Was aber die Körper unserer Erfahrung anbetrifft, so habe ich schon im 1. Buche bewiesen, daß dieselben aus nichts anderem, als unseren eigenen Sinnesempfindungen bestehen, und diese sind bekanntlich in einem beständigen Fluß und Wechsel begriffen.

Digitized by Google

Die Sinnesempfindungen und die inneren Zustände der erkennenden Subjekte bilden nun die ganze erkennbare Welt, die Welt der Erfahrung, welche in allen ihren Teilen bedingt ist. Wahr ist also, was der alte *Heraclit* gelehrt hat, daß die Welt der Erfahrung einem Strome zu vergleichen ist, in dem immer neue Wellen die früheren verdrängen und der sich keine zwei einander folgende Augenblicke vollkommen gleichbleibt. Wohl ist etwas Unwandelbares in der Welt der Erfahrung vorhanden; aber dasselbe ist nicht substantieller Natur, ist nicht ein realer Gegenstand oder eine Mehrheit realer Gegenstände, sondern liegt bloß in den Gesetzen der Erscheinungen, in der Ordnung ihres Zugleichseins und ihrer Aufeinanderfolge. Wahres Sein kommt somit in der Welt des Bedingten nicht vor; nichts in dem Bereiche der Erfahrung *ist* im wahren Sinne des Wortes, sondern alles *geschieht.* Wir glauben zwar, wie schon öfters erwähnt worden, in der Erfahrung seiende Dinge ein beharrliches Selbst in uns und eine Welt beharrlicher Körper außer uns zu erkennen. Allein das ist bloß ein naturnotwendiger Schein, das scheinbar ruhige Sein dieser Dinge ist in Wahrheit ein fortwährendes Neuentstehen derselben. Dies wird ausführlich dargetan werden in den Kapiteln des 2. Teiles, die von der Realität und der Wahrnehmung der Körper und von der Natur und der Einheit des Ich handeln.

Wie nun einerseits Bedingtsein und Geschehen sich gegenseitig decken, so andererseits auch unbedingtes Wesen und Sein. Die Existenzweise einer wahren Substanz, eines wahrhaft unbedingten Gegenstandes ist reines, beharrliches Sein, enthält nichts vom Geschehen, von Veränderung in sich. Denn das unbedingte Wesen der Dinge ist, wie schon ausführlich bewiesen worden, mit sich selbst vollkommen identisch und darum mit Veränderung unverträglich. Eine wahre Substanz ist unentstanden, unvergänglich und unveränderlich, liegt überhaupt außerhalb der Zeit.

Die Hauptsache ist, zu begreifen, daß das Sein allein die normale Existenzweise, das Geschehen dagegen eine abnorme Art zu existieren ist. Die Welt, in der nichts wahrhaft ist, sondern alles geschieht, ist eine abnorme. Denn alles, was sich verändert, zeigt, wie oben bewiesen worden, unwiderleglich selbst dadurch, daß es kein wahrhaft eigenes Wesen besitzt,

Digitized by Google

vielmehr innerlich unhaltbar und also abnorm ist. Außerdem sehen wir ja, daß die Welt des Geschehens einem naturnotwendigen Schein unterworfen ist, der sie dem Bewußtsein als eine seiende Welt, als eine Welt von Substanzen vorspiegelt. Folglich kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Sein allein die normale Existenzweise, die Welt des Geschehens dagegen eine abnorme ist.

Diese Einsicht ist entscheidend für die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, zwischen dem Sein und dem Geschehen. Wenn alles Bedingte, alles Geschehen abnorm ist (d. h. Elemente enthält, welche dem wahrhaft eigenen, normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd sind), so folgt daraus, daß das Geschehen nicht aus dem Sein, das Bedingte nicht aus dem Unbedingten abgeleitet werden kann. Dieses nachzuweisen ist die Aufgabe sowohl des nächstfolgenden Kapitels als auch fast des ganzen nächsten Buches, welches „Von der Erklärung" handelt. Denn von dieser Einsicht hängt ganz und gar das tiefere Verständnis der Tatsachen ab. Dies ist auch der Punkt, wo der natürliche Schein das Bewußtsein der Menschen am stärksten irreleitet. Die Erfahrung zeigt uns scheinbar Sein und Geschehen überall in Verbindung miteinander, nämlich seiende, beharrliche Dinge, welche sich aber doch verändern und aufeinander einwirken. Daß dies ein bloßer Schein ist, daß die Substanzen der Erfahrung keine wahren Substanzen sind und daß überhaupt kein Ding, weder innerhalb noch außerhalb der Erfahrung, an sich, seinem individuellen Wesen nach, Ursache sein oder das Vermögen besitzen kann, Veränderungen, Wirkungen hervorzubringen, das wird in dem weiteren Verlaufe dieses Werkes ausführlich nachgewiesen werden.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

DAS VERHÄLTNIS DER WELT ZU DEM UNBEDINGTEN.

1. Dieses Verhältnis ist keinem uns bekannten gleich.

Nichts Unbedingtes ist uns in unserer Erfahrung unmittelbar gegeben, wie es die einfachste Besinnung zeigt. Selbst wer in dem natürlichen Schein befangen ist, welcher uns in der Erfahrung eine Welt von Substanzen, von unbedingten Wesen vorspiegelt, wird nicht behaupten, daß wir wirkliche Substanzen unmittelbar selbst wahrnehmen können. Alle Annahme eines Unbedingten ist also eine Folgerung aus dem Gegebenen und kann nur auf einem Schluß beruhen. Welches ist nun der Grund und die Berechtigung dieses Schlusses?

In dem Vorhergehenden ist dies ausführlich dargetan worden. Das Unbedingte ist nichts anderes, als das wahrhaft eigene, das normale Wesen, sowie das unveränderliche Sein einer unbedingten Substanz die normale Existenzweise der Dinge. Daß wir von dem Gegebenen auf das Unbedingte schließen müssen, daß das Bedingte nicht ohne das Unbedingte, das Geschehen nicht ohne das Sein gedacht werden kann, dies bedeutet, daß das Abnorme nicht ohne die Norm gedacht werden kann, von der es abweicht. Denn eben in der Abweichung von der Norm besteht ja dessen Abnormität. So haben wir im vorhergehenden gesehen, daß die abnorme empirische Wirklichkeit gerade dadurch für die Norm selbst Zeugnis ablegt, daß sie von derselben abweicht. Aber wenn es auf diese Weise klar ist, daß das Bedingte eine notwendige Beziehung auf das Unbedingte oder das Geschehen auf das Sein, als die Norm aller Wirklichkeit enthält, so ist es andererseits ebenso klar, daß es sich aus letzterem nicht ableiten lassen kann. Denn die Norm kann nicht ihrerseits eine innere Beziehung auf das von ihr Abweichende, nicht den Grund der

Digitized by Google

Abweichung von ihr selbst enthalten. Wenn wir das Unbedingte, Normale und Seiende mit *Kant* „Ding an sich" nennen und das Bedingte und bloß Geschehende, dessen Natur eine abnorme ist, als „Erscheinung" bezeichnen, so müssen wir sagen: Die „Erscheinung" ist zwar eine Funktion des „Dinges an sich" (oder der „Dinge an sich", falls es deren mehrere gibt), das Bedingte eine Funktion des Unbedingten, aber nicht in irgendeinem uns bekannten Sinne. Das „Ding an sich" enthält nicht den zureichenden Grund der „Erscheinung".

Man nennt etwas die Funktion eines anderen, wenn es von diesem anderen wesentlich abhängt. Ich glaube nun, daß uns im ganzen nur *fünf* elementare Arten und Weisen bekannt sind, wie etwas die Funktion eines anderen sein kann. Es kann nämlich etwas nur:

1. Entweder die *Eigenschaft,* oder 2. der (vorübergehende) *Zustand,* oder 3. ein *Teil,* oder 4. eine *Wirkung,* oder 5. eine *Vorstellung* eines anderen sein.

Mir ist wenigstens kein Verhältnis der wesentlichen Abhängigkeit bekannt, welches nicht entweder unter eine jener fünf Arten gehörte oder aus einigen derselben zusammengesetzt wäre.

Nun läßt es sich ohne Schwierigkeit zeigen, daß das Verhältnis zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zu keiner dieser fünf Arten gehört. Man braucht nur an der Tatsache festzuhalten, daß uns in der Erfahrung nichts Unbedingtes unmittelbar gegeben ist, daß uns also die Erfahrung die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich, ihrem wahrhaft eigenen, normalen, unbedingten Wesen nach beschaffen sind.

Dann wird erstens sofort klar, daß die gegebene bedingte Welt nicht die *Eigenschaften* und nicht die *Zustände* des Unbedingten enthält, gleichviel ob man sich das Unbedingte als eine einzige Substanz oder als eine Vielheit von Substanzen denkt. Denn in seinen Eigenschaften und Zuständen würde uns das Unbedingte selbst gegeben und aus denselben so, wie es an sich ist, erkennbar sein, — und niemand wird behaupten, daß in dem Inhalte unserer Erfahrung (in unseren Gefühlen und Sinnesempfindungen) uns das Unbedingte selbst gegeben und aus demselben so, wie es an sich ist, erkennbar sei. Ist doch die Frage,

Digitized by Google

ob das Unbedingte ein Einziges oder ein Mehreres (eine Substanz oder viele Substanzen) sei, selbst Sache der Spekulation, nicht der Erfahrung, und die Ansichten sind darüber geteilt.

Daß das Bedingte nicht ein *Teil* des Unbedingten sein kann, erhellt ohne weiteres von selbst. Denn in dem Teile eines Dinges würde man, zum Teil wenigstens, das Ding selbst erkennen, was faktisch nicht stattfindet.

Daß das Bedingte nicht eine *Vorstellung* des Unbedingten ist, das braucht ebenfalls nicht weiter erwiesen zu werden. Denn wir haben eben von dem Unbedingten keine Vorstellung, oder vielmehr unsere Vorstellung des Unbedingten hat keinen in der Erfahrung gegebenen Inhalt. Außerdem besteht die gegebene Welt nicht allein aus Vorstellungen, sondern auch aus wirklichen vorgestellten Gegenständen, welche also nicht selbst als Vorstellungen von etwas anderem gefaßt werden können.

Bleibt noch die Annahme übrig, daß das Unbedingte die *Ursache* des Bedingten sei, daß das Verhältnis zwischen Noumenon und Phänomenon dasjenige von Ursache und Wirkung sei. Das ist die eigentliche Grund- und Hauptvoraussetzung, auf welcher alle Metaphysik beruht. Dieselbe ist dem menschlichen Bewußtsein so geläufig und natürlich und ihre Gewalt so unwiderstehlich, daß selbst diejenigen Denker, welche die Anwendung des Kausalbegriffs auf Noumena entschieden verwarfen, dieselben dennoch für die Ursachen der Phänomena hielten.

Das Verhältnis zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen der Welt der Erfahrung und dem Wesen der Dinge an sich, kann nicht ein Verhältnis von Ursache und Wirkung oder von Grund und Folge sein. Denn die Erfahrung stellt uns ja die Dinge nicht so dar, wie sie an sich beschaffen sind, d. i. sie enthält Elemente, welche der Natur der Dinge an sich *fremd* sind und welche folglich ihren Grund in derselben *nicht* haben können. Demgemäß sehen wir denn auch, daß das Bedingte nicht als die Wirkung des Unbedingten und dieses nicht als die Ursache von jenem gedacht werden kann.

Es gibt bloß zwei bekannte Arten und Weisen, wie Objekte Ursachen und Wirkungen voneinander sein können.

1. Eine Erscheinung, welche auf eine andere stets und unveränderlich folgt, deren Dasein in der Sukzession durch diese

Digitized by Google

bedingt ist, nennt man die *Wirkung* derselben und diese letztere die *Ursache* jener.

2. Wenn ein Objekt *A* auf ein Objekt *B* einen modifizierenden Einfluß ausübt, so nennt man den durch diesen Einfluß veränderten Zustand des *B* ebenfalls eine Wirkung von *A* und *A* die Ursache desselben.

Daß die letztere Art von der ersteren im Grunde gar nicht unterschieden ist, daß die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann und daß das Kausalverhältnis in nichts anderem, als einer Unveränderlichkeit der Sukzession besteht, ist schon früher gezeigt worden. Hier will ich aber beide Fälle besonders betrachten.

Erstens ist nun klar, daß das Unbedingte sich zu dem Bedingten nicht wie ein Antezedens zu seinem Konsequens verhalten kann. Denn da das Unbedingte ein ewiges Antezedens ist, so müßte dasselbe auch ein ewiges Konsequens haben, wodurch also die Sukzession der beiden und mit dieser das Bedingtsein des einen durch das andere ausgeschlossen wäre. Einzelne Bestimmungen in der Welt des bedingten Daseins entstehen zwar fortwährend und haben auch ihre Ursachen oder beständigen Antezedentien innerhalb derselben Welt, aber von einem Entstehen dieser Welt selbst kraft irgendeiner Ursache auch nur zu reden, ist widersprechend. Denn man nehme ein erstes Entstehen, eine erste Veränderung an, so müßte sie notwendig unbedingt oder ursachlos sein. Es liegt ja auf der Hand, daß ein unveränderliches Objekt nicht das beständige Antezedens dieser Veränderung sein kann, da dasselbe vor dem Eintreten dieser unter genau gleichen Umständen eine unbestimmte, ja unendliche Zeit hindurch existiert hat, ohne sie zur Folge zu haben. Will man aber sagen, daß das Unbedingte die Ursache und doch nicht das beständige Antezedens des Bedingten sei, so weiß man selber nicht, was man behauptet. Denn man nimmt dann ein kausales Verhältnis an, welchem in der Wirklichkeit gerade dasjenige abgeht, worin eine kausale Verbindung zweier Dinge sich überhaupt geltend machen und woran man eine solche allein erkennen kann, nämlich die Unveränderlichkeit der Sukzession dieser Dinge. Eine Wirkung, welche nicht die beständige Folge ihrer vorausgesetzten Ursache ist, enthält nichts in sich, was eine

Digitized by Google

Abhängigkeit von der letzteren ausdrückte. Die Behauptung einer solchen ist daher vollkommen leer und sinnlos.

Wenn man also das Unbedingte als Ursache fassen will, so muß man es auf die zweite der oben angeführten Weisen tun. Danach soll nicht das Unbedingte als solches das beständige Antezedens des Bedingten als solchen sein, sondern nur ein Zustand eines (unbedingten) Dinges soll das beständige Antezedens eines Zustandes in einem anderen Dinge sein. Das ist denn auch die gewöhnliche Ansicht. Denn man spricht zwar meistens von Dingen selbst als Ursachen, aber meint unter dieser Ursächlichkeit der Dinge stets eine kausale Verbindung ihrer *Zustände.* So nennt man z. B. die Sonne Ursache des Tages oder die Flintenkugel Ursache des Todes des von ihr getroffenen Tieres, und meint damit bloß, daß das Erscheinen der Sonne den Tag zur notwendigen Folge hat und der Stoß der Kugel den Tod des von ihr getroffenen Tieres. Man kann sich sehr wohl denken, daß das Feuer der Sonne erloschen sei, dann würde die Sonne nicht mehr Ursache des Tages sein, keinen Tag bewirken oder herbeiführen. Und noch leichter kann man sich die Flintenkugel in Ruhe denken oder in einer Bewegung, welche auf kein lebendes Wesen gerichtet wäre; dann würde die Kugel nicht Ursache des Todes sein. Es sind also nicht diese Dinge selbst, sondern nur bestimmte Zustände derselben, welche die Ursachen der erwähnten Wirkungen sind.

In dieser Auffassung ist nun das Unbedingte als solches nicht mehr die Ursache des Bedingten, sondern bloß der Träger oder die Substanz desselben. Das Bedingte bedeutet hier die Zustände der Dinge, welche nicht durch das Wesen der betreffenden Dinge selbst, sondern durch Zustände anderer Dinge bedingt sind. Wäre ein Ding selbst die Bedingung seiner eigenen Zustände, so würde offenbar darin der Unterschied der Bedingung und des Bedingten und mithin auch das Bedingtsein der Zustände wegfallen. Die eigenen Zustände eines Dinges können doch von diesem selbst nicht unterschieden sein, würden also ebensowenig wie dieses selbst bedingt sein, wenn sie nicht von etwas außer dem Dinge abhingen. Daher nennt man diese bedingten Zustände eines Dinges bloße *Akzidenzien* desselben, womit man aussagen will, daß dieselben zu dem Wesen des

Digitized by Google

Dinges an sich nicht gehören, sondern diesem zufällig sind, also ein ihm fremdes Element enthalten. Aber dieses Äußere, welches die Zustände eines Dinges bedingt, d. h. die unveränderlichen Antezedentien derselben abgibt, kann nicht das beharrliche eigene Wesen eines anderen Dinges oder mehrerer solcher sein. Denn beharrliche Antezedentien würden, allein genommen, nur ebenso beharrliche Folgen haben. Die Ursache eines Akzidens in einem Dinge kann also nur ein Akzidens eines anderen Dinges sein, und dieses Verhältnis setzt, wie oben bewiesen worden, eine Verbindung der Dinge und ihrer Zustände nach gemeinsamen unwandelbaren Gesetzen voraus.

Aber eine Verbindung unbedingter Gegenstände nach gemeinsamen Gesetzen, also auch kausale Verhältnisse unter denselben widersprechen, wie wir wissen, dem Begriffe eines unbedingten Gegenstandes selbst, dem alle Relativität notwendig fremd ist. Und gesetzt auch, eine Einwirkung wirklicher Dinge aufeinander sei anzunehmen, so würde doch dadurch für die Beantwortung der Frage: Wie das uns in der Erfahrung *Gegebene* zu dem unbedingten Wesen der Dinge sich verhalte? welche Funktion desselben es sei? gar nichts gewonnen sein. Denn die Verhältnisse der Dinge untereinander können sein, welche sie wollen: eins ist gewiß, daß von denselben in unserer Erfahrung sich *gar nichts* vorfindet. Denn wo die Dinge selbst nicht vorkommen, da können natürlich auch keine Verhältnisse derselben angetroffen werden, da ein bloßes Verhältnis doch nicht außerhalb der sich verhaltenden Dinge bestehen kann. Ein kausales Verhältnis zweier Dinge, *A* und *B*, bedeutet, daß ein Zustand des *A* das beständige Antezedens oder die beständige Folge eines Zustandes des *B* ist. Allein nirgends und niemals ist uns ein Zustand eines wirklichen Dinges gegeben. Denn mit ihren Zuständen würden uns ja die Dinge selbst gegeben sein, was notorisch nicht der Fall ist. Das unmittelbar Gegebene bilden, wie von allen Seiten anerkannt und zugegeben wird, unsere eigenen Empfindungen und inneren Zustände, und kein verständiger Mensch wird in diesen eine wirkliche Substanz, sei es eine innere Seelensubstanz oder eine äußere Körpersubstanz, anzutreffen glauben.

Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker, daß das

Digitized by Google

Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten, der Welt der Erfahrung enthalte und daß letztere aus demselben abgeleitet werden könne, ist also durchaus unhaltbar.

2. Nähere Präzisierung des Verhältnisses zwischen der Welt der Erfahrung und dem Unbedingten.

Im vorhergehenden habe ich gezeigt, daß das Verhältnis der Welt der Erfahrung zum Unbedingten keinem uns bekannten Verhältnisse gleich ist. Aber die Erfahrung bietet dennoch ein Verhältnis, welches mit dem jetzt verhandelten zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung", zwischen dem Noumenon und dem Phänomenon einige Analogie hat. Das ist nämlich das Verhältnis, welches zwischen einem Gegenstand und einer *unwahren* Vorstellung desselben besteht.

Wenn man sagt, etwas sei „bloße Erscheinung", kein wirkliches „Ding", so meint man stets damit, wenn auch nicht immer klar bewußt, daß dasselbe ein Element von *Unwahrheit* in sich enthalte. In der Tat ist es oben bewiesen worden, daß die Gegenstände der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen; auch sind sie einem naturnotwendigen Schein gemäß organisiert, welcher sie dem Bewußtsein als eine Welt von Substanzen zeigt. Darum sind die empirischen Gegenstände bloße Erscheinungen, Phänomena. Es gibt mithin zwischen einer Erscheinung und einer unwahren Vorstellung eine gewisse Verwandtschaft und Analogie, und wir werden daher das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung, d. h. von Unbedingten und Bedingten am besten begreifen, wenn wir uns klarmachen, worin es dem Verhältnis zwischen einem Gegenstand und einer unwahren Vorstellung desselben gleich ist und worin es sich von diesem unterscheidet.

Die Erfahrung stellt uns die Dinge nicht so dar, wie sie an sich beschaffen sind; dieselbe enthält Elemente, welche der Natur der Dinge an sich fremd sind. Auf gleiche Weise stellt auch eine unwahre Vorstellung den Gegenstand nicht so vor, wie er an sich, in Wirklichkeit beschaffen ist; auch diese enthält Elemente, welche dem vorgestellten Gegenstande fremd sind.

In früheren Zeiten hat man z. B. die Erde für eine flache

Digitized by Google

Ausdehnung gehalten, welche irgendwo in ungemessener Ferne ihre Grenzen hat und den Mittelpunkt des ganzen Universums bildet. Wir wissen nun, daß diese Vorstellung unwahr ist, daß der Erde darin Eigenschaften zugeschrieben werden, die sie in der Tat nicht besitzt, die ihr also fremd sind. Weder ist die Erde eine ebene Fläche noch bildet sie den Mittelpunkt der Welt.

Soweit ist die Analogie zwischen dem Verhältnisse einer unwahren Vorstellung zu ihrem Gegenstand und demjenigen der gegebenen Welt zum Unbedingten vollkommen, und man darf sagen, daß *Kant* zwischen diesen beiden Verhältnissen keinen Unterschied gemacht oder bemerkt hat. Denn bei *Kant* war das Wort „Erscheinung" gleichbedeutend mit „Vorstellung"; er dachte sich also unter Erscheinungen der Dinge an sich unwahre, mit deren Wesen nicht übereinstimmende Vorstellungen der letzteren. Allein diese Ansicht ist unhaltbar. Denn die Welt der Erfahrung besteht nicht bloß aus Vorstellungen, sondern auch aus Gegenständen. Zur Erscheinung gehört nicht bloß ein Subjekt, sondern auch ein Objekt. Schon im 2. Kapitel des I. Buches habe ich bewiesen, daß die Natur der Vorstellung selbst das Dasein ihr entsprechender Gegenstände verbürgt, daß namentlich unsere Sinnesempfindungen und Gefühle als wirkliche, von ihrer Vorstellung verschiedene Gegenstände betrachtet werden müssen, obgleich sie keine „Dinge an sich", keine unbedingten Gegenstände oder Substanzen sind. Die Unwahrheit des erfahrungsmäßigen Wissens besteht denn auch nicht, wie *Kant* behauptet, darin, daß wir Dinge an sich als bloße Erscheinungen erkennen, sondern vielmehr umgekehrt darin, daß wir bloße Erscheinungen, Phänomena — nämlich unser Ich oder Selbst einerseits und die Empfindungen der äußeren Sinne andrerseits — als Dinge an sich, als Substanzen erkennen, was sie in Wahrheit nicht sind. Wirkliche Dinge an sich sind dagegen in keiner Weise und Hinsicht Gegenstand des erfahrungsmäßigen Wissens.

Wer glaubt, daß die Objekte unserer Erkenntnis Dinge an sich seien, der muß alles ihrem Wesen Fremde oder mit demselben Nichtübereinstimmende in *unsere Erkenntnis* allein verlegen. Daher muß unter dieser Voraussetzung jedes dem Ansich der Dinge fremde Element in unserer Erfahrung als etwas gar

Digitized by Google

nicht Objektives, sondern *bloß Vorgestelltes* aufgefaßt werden. So sehen wir denn auch, daß *Kant* z. B. die Sukzession, den Wechsel der Erscheinungen für eine bloß subjektive Form der Anschauung erklärte und gleichfalls den Grund der Relativität der Erscheinungen, ihres Zusammenhanges nach Gesetzen in der Natur des erkennenden Subjekts suchte. So war auch *Herbart* bestrebt, den Wechsel des Gegebenen als einen bloßen Schein hinzustellen und dessen Relativität als eine ihm an sich zufällige Bestimmung. Allein diese Ansichten *Kants* und *Herbarts* sind unhaltbar. Sowohl die wesentliche Relativität der Erscheinungen als auch die Sukzessionen derselben sind unzweifelhafte objektive Fakta. Wenn darin etwas dem Wesen der Dinge an sich Fremdes enthalten ist, so liegt dieses Fremde also *in den gegebenen Gegenständen selbst,* nicht bloß in unserer Erkenntnis derselben.

Aus alledem ist nun zu ersehen, daß es auch wirkliche Objekte gibt, welche bloße *Erscheinungen* sind, einen der Vorstellung verwandten Zug enthalten, nämlich den, daß sie etwas von *Unwahrheit* in sich tragen. Dieses darf uns um so weniger überraschen, als auch eine Vorstellung selbst, ihrem realen Wesen und Dasein nach betrachtet, ebenfalls ein wirklicher Gegenstand oder Vorgang ist. Auch eine Vorstellung kann man ja nicht für ein Nichts halten; dieselbe ist auch ein Objekt in der Wirklichkeit, wiewohl kein Ding an sich. Wenn nun in der Vorstellung die Unwahrheit darin besteht, daß sie einen Gegenstand, so wie er in der Wirklichkeit ist, vorzustellen vorgibt und doch mit dessen wirklicher Beschaffenheit nicht übereinstimmt, — so besteht die Unwahrheit der erscheinenden, empirischen Gegenstände darin, daß sie überhaupt kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, und zugleich noch von Natur darauf eingerichtet sind, dem Bewußtsein als normal geartete Dinge, als Substanzen zu erscheinen, während sie in Wahrheit nur flüchtige Phänomena sind.

Wie nun — um bei dem einmal gewählten Beispiel eines Irrtums stehen zu bleiben — die Erde nicht daran schuld war, daß man sie früher für flach und für den Mittelpunkt der Welt gehalten hat, wie der zureichende Grund dieser irrtümlichen Vorstellung nicht in dem erkannten Gegenstande, der Erde selbst liegen konnte, — so kann auch der zureichende Grund der Erscheinungswelt nicht in dem Wesen der Dinge an sich liegen.

Digitized by Google

Die Erscheinungswelt ist eben darum nicht die Welt der Dinge an sich, weil sie Elemente enthält, welche der Natur der Dinge an sich fremd sind. Aber was der letzteren fremd ist, das kann selbstverständlich seinen Grund in ihr nicht haben. Das wahre Wesen der Wirklichkeit muß zu der Erscheinung desselben in irgendeinem Verhältnisse stehen; aber von dem, *was* dieses Verhältnis ist, können wir uns keinen Begriff machen. Sehr richtig sagt darüber *Kant*: „Vom übersinnlichen Substrat der Natur .... können wir nichts bejahend bestimmen, als daß es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen" (*Kritik der Urteilskraft*, herausg. von Kirchmann, S. 304) [1]).

Um sich davon zu vergewissern, brauchen wir nur dieses Verhältnis mit dem zwischen einer unwahren Vorstellung und ihrem Gegenstande bestehenden zu vergleichen. Auch eine unwahre Vorstellung enthält Elemente, welche dem vorgestellten Gegenstande fremd (irrtümlich) sind und ihren Grund in demselben nicht haben können. Aber wir können uns das Vorhandensein des Irrtums in der Vorstellung sehr wohl aus anderen Gründen erklären. Den Grund des Irrtums sehen wir in dem erkennenden Subjekte selbst und in den Einflüssen, welche dessen Urteil irregeleitet haben. Hielt man früher die Erde für flach, so kam es daher, weil man sich zu sehr an das unmittelbar Erscheinende hielt, welches allerdings den Eindruck einer flachen Ausdehnung macht, und weil man sich nicht fragte, warum die sichtbare Fläche stets rund begrenzt ist und bei Besteigen von Bergen sich immer mehr erweitert. Erst eine Rundreise um die Welt hat endlich den Irrtum beseitigt. Aber eine ganz andere Bewandtnis hat es mit der Welt der Erscheinung und den Elementen derselben, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind und in diesem ihren Grund nicht haben. Für diese Elemente einen Grund aufzufinden, ist schlechterdings nicht möglich, da es außer dem Wesen der Dinge selbstverständlich nichts gibt, woraus sie abgeleitet und erklärt werden könnten. Die Beschaffenheit der gegebenen Welt und ihr Verhältnis zum Un-

[1]) Leider hat *Kant* im Widerspruch zu seiner besseren Einsicht den Dingen an sich Kausalität zugeschrieben und in denselben mit der Menge den zureichenden Grund der Erscheinungswelt vorausgesetzt.

Digitized by Google

bedingten, zu dem Wesen der Dinge an sich ist also der Natur der Sache selbst nach unerklärlich und unbegreiflich.

Selbst wenn wir mit *Kant* annehmen würden, daß die Welt der Erscheinung aus bloßen Vorstellungen bestehe, welche die Dinge nicht so vorstellen, wie sie an sich beschaffen sind, so würden wir niemals angeben können, woher diese Unwahrheit des Vorstellens kommt. Sagten wir, wie *Kant*, daß die Unwahrheit ihren Grund in dem Anteil des Subjekts selbst an dem Erkennen, in den apriorischen Gesetzen desselben habe, so würden wir doch niemals zu begreifen vermögen, wie diese irreführenden Gesetze aus der wahren Natur der Dinge sich ergeben können. Ginge das erkennende Subjekt selbst mit allen seinen Eigenschaften und Gesetzen aus der Natur der Dinge an sich hervor, so müßte auch die Unwahrheit in seiner Auffassung der Dinge daraus hervorgehen, und dies ist schlechthin undenkbar. Denn die Dinge können nicht in ihrem wahren Wesen den Grund enthalten, auf eine Weise, *wie sie an sich nicht sind,* zu erscheinen. Es kann nicht, wie *Hegel* behauptet hat, in dem wahren Wesen der Dinge liegen, sich selbst zu verleugnen und in das Gegenteil umzuschlagen. Das Selbstverleugnen eines Gegenstandes ist vielmehr der faktische Beweis dafür, daß derselbe nicht die normale Beschaffenheit hat, daß er Elemente enthält, welche dem wahren Wesen der Dinge fremd sind. Denn an sich, ihrem wahren und eigenen Wesen nach sind die Dinge mit sich selbst vollkommen identisch. Das Sichselbstverleugnen für die normale, ursprüngliche, unbedingte Eigenschaft der Dinge zu halten, ist der vollendete Nonsens. Der logische Widerspruch ist nicht, wie *Hegel* gelehrt hat, die wahre Form der Erkenntnis und des Denkens, sondern der Tod, die Selbstvernichtung desselben. Hier haben wir aber bloß die Wahl zwischen logischen Widersprüchen, d. h. einem Selbstmord des Denkens einerseits und der Anerkennung der Unbegreiflichkeit der Welt andrerseits. Wenn wir also wirklich denken wollen, ohne uns mit leeren Worten abzuspeisen, so müssen wir uns für das letztere entscheiden.

Kurz gesagt, es hat sich uns folgendes ergeben: Alles in unserer Welt ist in Gegensätze zerrissen, in beständigem Fluß und Wechsel begriffen, mit Übel und Unvollkommenheit behaftet und durch Täuschung bedingt. Nun ist es aber schlechterdings

Digitized by Google

nicht möglich zu denken, daß die Zerrissenheit, der Wechsel, das Übel und die Täuschung oder die Unwahrheit zur normalen Natur und Ordnung der Dinge gehören. Schlechthin undenkbar ist dies, weil der Wechsel, die Unvollkommenheit, das Übel und die Täuschung das Zeugnis ihrer Abnormität selbst in sich tragen; weil ein Gegenstand, welcher sich aufhebt oder verändert, welcher täuscht, d. h. sich für etwas ausgibt, das er in Wahrheit nicht ist, und welcher sich als unvollkommen und mit Übel behaftet erweist, eben dadurch sich faktisch selbst verleugnet, seine Beschaffenheit als eine abnorme selbst bezeugt. Darum kann sogar das gemeine Bewußtsein nicht verkennen, daß der Wechsel, das Übel, die Unvollkommenheit und die Täuschung oder Unwahrheit etwas sind, das nicht sein sollte, das nicht zur normalen Natur der Dinge gehört. Aber eben weil diese Elemente der Welt dem normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd sind, können sie ihren Grund in diesem nicht haben. So ist es unmittelbar klar, daß die Wahrheit nie selbst die Unwahrheit oder den Schein gebären, daß aus dem wahrhaft eigenen, normalen Wesen der Dinge nie die Täuschung und der Irrtum hervorgehen kann. So habe ich oben gezeigt und werde es im nachfolgenden noch ferner zeigen, daß auch das Geschehen nie aus dem Sein abgeleitet werden, daß ein wahrhaft seiendes, von Veränderung an sich unberührtes Ding, eine wahre Substanz nie eine Ursache von Veränderungen sein, nie den Grund des Geschehens in sich enthalten kann. Aber alles in dieser Welt ist in Wahrheit ein bloßes Geschehen und kann mithin als solches seinen Grund in dem Unbedingten nicht haben. Das Unbedingte enthält folglich nicht den zureichenden Grund der Welt.

Als das Schlußergebnis dieses Kapitels können wir nun folgendes hinstellen:

Es gibt überhaupt bloß zwei denkbare Wege zum Hinausgehen über das Gegebene, nämlich:

Erstens, durch den Schluß von dem Bedingten auf die Bedingung, oder was dasselbe ist, — denn alles Bedingte ist, wie wir wissen, bloßes Geschehen — von der Wirkung auf die Ursache.

Zweitens, durch das Bewußtsein, daß die Dinge an sich, in Wahrheit *nicht* so beschaffen sind, wie wir sie in der Erfahrung erkennen.

Digitized by Google

Der erstere ist der Weg der Metaphysiker, der zweite ist der Weg der kritischen Philosophie. Nun hat es sich aber gezeigt, daß diese Wege niemals zusammenfallen können. Wo der eine hinführt, dahin kann der andere nicht führen, und was der eine leistet (oder zu leisten scheint), das kann der andere nicht leisten. Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, daß das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte; sie machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Allein der Schluß auf die Ursache oder die Bedingung kann nie über die Erfahrung hinausführen und nie das Unbedingte erreichen, wie ich das oben schon gezeigt habe und weiter unten noch ausführlicher zeigen werde. Alles, was die Metaphysiker leisten, ist daher bloß eine imaginäre Erweiterung der Erfahrung. Ihr verschiedengestaltetes Unbedingtes oder Absolutes ist ebensosehr ein empirischer Gegenstand, wie die Schimären und die Harpyen der alten Mythologie, und entspricht zugleich auch der Wirklichkeit ebensowenig wie diese. Es sind eben beiderseits phantastische Zusammenstellungen eines in der Erfahrung aufgelesenen Inhalts. Der Weg der kritischen Philosophie dagegen geht zwar von dem wahren Begriffe des Unbedingten aus, führt aber zu dem Ergebnisse, daß das Unbedingte mit keinem empirischen Gegenstand irgendeine Ähnlichkeit hat und nicht den zureichenden Grund des Bedingten enthalten, nicht die Bedingung desselben sein kann. Denn so sehr auch in dieser Welt alles aus einer Quelle oder Wurzel zu entspringen scheint, so unauflöslich in ihr Normales und Abnormes, Gutes und Böses, Wahrheit und Unwahrheit miteinander vermischt sind, so besteht doch zwischen denselben ein radikaler, prinzipieller Gegensatz, der keine Ausgleichung zuläßt und den Gedanken von vornherein ausschließt, daß dieselben in der Tat einen gemeinsamen Grund und Ursprung haben könnten. Vielmehr sind die Zersplitterung und der Wechsel, das Übel und das Böse, die Täuschung und der Irrtum Elemente, welche dem normalen Wesen der Dinge fremd, ja entgegengesetzt sind und aus demselben nie abgeleitet werden können.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

DAS UNBEDINGTE IST EINS.

1. Beweis für die Einheit des Unbedingten.

Es ist gezeigt worden, daß alle Vereinigung des Verschiedenen dem unbedingten Wesen der Dinge fremd ist. Denn eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen würde einen Widerspruch ausmachen, kann also in der Wirklichkeit nicht vorkommen und eine bedingte Verbindung desselben nach Gesetzen, obgleich nicht widersprechend und unmöglich, ist eben auch nicht unbedingt und kann mithin zum Ansich der Dinge nicht gehören. Da nun also die gegebene Welt, in welcher das Verschiedene durchgängig untereinander nach Gesetzen zusammenhängt, die Erscheinung des Wirklichen in einer diesem an sich fremden Beschaffenheit ist, so fragt es sich: Was ist dieses fremde Element in der gegebenen Welt, ob ihre Vielheit oder ihre Einheit? Oder mit anderen Worten: Ist umgekehrt das Reale, das Unbedingte an sich eine Einheit, eine Substanz, wie es *Spinoza* und so viele vor und nach ihm angenommen haben? Oder ist das Reale in seinem unbedingten Wesen eine Vielheit, eine Anzahl von Substanzen, wie es die Atomiker, *Leibniz*, *Herbart* und andere behaupten? Wir müssen sehen, was sich darauf wird antworten lassen.

Man wird vielleicht meinen, daß ich die Frage nach der Einheit oder Vielheit des Unbedingten eher untersuchen sollte, als die Frage nach dessen Verhältnis zu der gegebenen Wirklichkeit, da die Verhältnisse eines Dinges auch von dessen Beschaffenheit abhängen. Allein wir haben bloß zwei Data, auf welche ein Schluß auf das Wesen des Realen an sich, des Unbedingten begründet werden kann, nämlich: erstens, den aprioriischen Begriff eines Realen, eines Objekts, nach welchem dasselbe in seinem eigenen Wesen mit sich selbst vollkommen

Digitized by Google

identisch ist, und zweitens, die Beschaffenheit der gegebenen Welt. Da nun diese letztere also die einzige tatsächliche, faktische Prämisse des Schlusses ist, so müssen wir offenbar das Verhältnis der Welt zum Unbedingten untersuchen, ehe wir von ihr auf dieses schließen wollen. Denn nur aus der Art, wie sich das Gegebene zu dem Unbedingten oder dem Realen an sich verhält, kann etwas aus ersterem in Hinsicht des letzteren gefolgert werden. — Verfährt man in umgekehrter Ordnung, so wird man unvermeidlich zu Trugschlüssen verleitet, welche die ganze Auffassungsweise des Gegenstandes von vornherein verrücken und verfälschen. So hat z. B. *Herbart* eine Mehrheit von Realen oder Substanzen angenommen, weil er, ohne vorhergehende Untersuchung, als etwas Selbstverständliches voraussetzte, daß das Gegebene eine *Wirkung* des Realen an sich sei und sich aus diesem notwendig ableiten lassen müsse. Ihm war es eben hauptsächlich um eine Erklärung des Gegebenen zu tun, und da „schon der geringste Versuch der Naturerklärung sogleich auf Vielheit der Realen führt" (*All. Met.*, I, S. 590), so hat er also ganz unbedenklich den Satz aufgestellt: *„Wieviel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein"* (*Eb.*, II, S. 79). Wenn man aber diesen Satz in der Form eines Syllogismus auseinanderlegt, so lautet er folgendermaßen:

Das Gegebene ist *nicht* das Reale an sich (dies besagt sein Prädikat „Schein");

das Gegebene (der Schein) ist vielfach;

also ist auch das Reale an sich vielfach,

was ein offenbarer, handgreiflicher Paralogismus ist[1]).

---

[1]) An diesem Satze *Herbarts* „wieviel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein" zeigt sich der Gegensatz der beiden oben erwähnten Wege zum Hinausgehen über das Gegebene und die Unhaltbarkeit des von den Metaphysikern eingeschlagenen Weges so besonders deutlich, daß ich ihn nicht ohne einige Bemerkungen lassen will. Der obige Satz setzt offenbar als notwendige Prämisse die Annahme voraus, daß das Sein den zureichenden Grund vom Schein enthalte. Nur unter der Voraussetzung dieser Prämisse konnte jene Behauptung überhaupt jemandem einfallen. Und so sagt auch *Herbart* in der Tat: „Wenn das Reale nicht wirkte, woher käme dann die Erscheinung?" (*Allg. Met.*, II, S. 68). Aber gerade diese Prämisse ist so augenscheinlich unhaltbar, daß *Herbart* selbst sagt: „Sehen wir schon ein, daß die Dinge nicht so sind, wie sie scheinen, so wissen wir hiermit, daß

Digitized by Google

Uns dagegen kommt es nicht darauf an, zu erklären, sondern bloß zu erkennen. Wir wollen nicht wissen, wie das Gegebene aus dem Realen an sich oder dem Unbedingten hervorgehe, sondern wir wollen bloß wissen, was mit Recht aus der Beschaffenheit des ersteren auf die des letzteren gefolgert werden könne und dürfe. Und dann ist es nach den vorhergehenden Untersuchungen klar, daß wir zu einem dem *Herbart*schen entgegengesetzten Schlusse gelangen müssen. Aus der Beschaffenheit der gegebenen Welt ergibt sich nicht die Vielheit, sondern die *Einheit* des Realen an sich, des Unbedingten.

Wenn wir von dem Gegebenen zu dem Unbedingten nicht durch einen Schluß auf die Ursache gelangen können, sondern bloß durch das Bewußtsein, daß das Reale an sich nicht so beschaffen ist, wie wir es in der Erfahrung erkennen, so müssen wir notwendig die Vielheit des Realen an sich leugnen. Denn da das Gegebene die Darstellung des Realen, nicht wie dasselbe an sich ist, sondern in einer anderen, diesem fremden Beschaffenheit ist, und da eben die Beschaffenheit des Gegebenen die Form der Vielheit trägt, so müssen wir eben die Vielheit als dem Realen an sich fremd betrachten. Dafür liefern denn auch die vielen Dinge dieser Welt ihrerseits den faktischen Beweis. Denn erstens beweisen dieselben, wie oben ausführlich gezeigt worden, durch ihre Zusammengesetztheit, Relativität und Veränderlichkeit

---

wir die Unwahrheit des Scheins *fernhalten müssen* von der Wahrheit des Seienden .... Es läge ja sonst im Seienden der Keim seines Gegenteils" (*Eb.*). „Also," fügt er hinzu, „sind Mittelglieder nötig." Diese Konklusion ist äußerst bezeichnend und bemerkenswert. Trotz der klaren Einsicht, daß der „Schein" etwas dem Seienden oder den Dingen an sich Fremdes enthält, wovon in diesen auch nicht der „Keim" liegen, will *Herbart* dennoch den Schein aus dem Sein ableiten und erklären; den prinzipiellen Gegensatz zwischen der Wahrheit des Seienden und der Unwahrheit des Scheins glaubte er absurder Weise durch „Mittelglieder" (woher sollten diese Mittelglieder kommen?) ausgleichen zu können, weil sich ihm von vornherein, ohne Prüfung der Glaube eingeprägt hat, daß das Unbedingte, das Seiende den zureichenden Grund des Gegebenen enthalten müsse: „Wenn das Reale nicht wirkte, woher käme denn die Erscheinung?" Auf die offenkundige Tatsache, daß jedes Ereignis ein anderes vorhergehendes und so weiter ins Unendliche voraussetzt, daß also die Reihe der Ereignisse keiner definitiven Begründung, d. h. daß das Gegebene keiner Erklärung oder Ableitung aus dem Unbedingten fähig ist, hat *Herbart* keine Rücksicht genommen.

Digitized by Google

selbst, daß sie kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, keine „Dinge an sich" sind, daß ihre Vielheit also dem Wesen der Dinge an sich fremd ist. Und zweitens wird dies noch durch den Umstand bezeugt, daß die Vielheit der Objekte in dieser Welt durch Schein und Täuschung bedingt ist, wofür im zweiten Teil dieses Werkes der definitive Beweis geliefert wird. Also müssen wir annehmen, daß das wahrhaft eigene, normale, unbedingte Wesen der Dinge nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit oder eine Substanz ist.

Der Vollständigkeit wegen will ich indessen auch einen negativen Beweis für die Einheit des Unbedingten oder der Substanz führen durch die Prüfung der Lehren, welche von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgehen.

Ich kenne nur drei Versuche, die gegebene Wirklichkeit aus einer Vielheit von Substanzen abzuleiten: 1. die materialistische Atomistik, 2. die Lehre von *Leibnitz* und 3. die Lehre von *Herbart*.

Die Materialisten wollen die Erfahrung selbst, die empirische Erkenntnis zu einer Metaphysik machen. Allein wenn dieses möglich wäre, dann brauchte man keine Philosophie dazu. Wenn die Körper wirklich existierten, so würden wir ja das Unbedingte unmittelbar selbst wahrnehmen und es wäre dann nicht nötig, hinter dem Wahrnehmbaren noch nach etwas weiterem zu suchen, da das Unbedingte eben der letzte Kern der Wirklichkeit und der äußerste Grenzstein der Forschung ist. Allein wir sehen vielmehr, daß die Körper der Theorie etwas ganz anderes sind, als die Körper der Wahrnehmung. Es sind nichtwahrnehmbare Atome oder Kraftzentra, von welchen kein Mensch sagen kann, was sie *sind*, sondern nur, wie sie sich untereinander verhalten. Die Relativität macht nicht einen zufälligen Zustand, sondern das ganze Wesen dieser Dinge selbst aus. Ein relatives Absolutes aber ist, wie jedermann einsieht, eine *contradictio in adjecto*. Sobald es sich herausgestellt hat, daß die Körper, welche wir wahrnehmen, nicht in eben der wahrgenommenen Beschaffenheit das Unbedingte, die wirklichen Dinge selbst sind, darf man offenbar diese letzteren, auch wenn man eine Vielheit derselben annimmt, nicht mehr nach der Analogie der Körper, welche sich ja eben als etwas *nicht*-Unbedingtes erwiesen haben, sondern nur nach den Forderungen des Begriffs bestimmen. Eine Meta-

Digitized by Google

physik darf also in keinem Falle Körperlehre sein. So groß ist indessen die unter den Materialisten herrschende Unklarheit, daß viele derselben alle Metaphysik verspotten, ja sich über die Annahme eines „Dinges an sich" überhaupt lustig machen und doch zugleich die Materie nicht bloß für wirklich existierend, sondern sogar für das einzige Existierende halten. Sie sind also noch nicht zu dem elementaren Bewußtsein gelangt, daß eine wirklich existierende Materie ein Ding an sich, ein transzendentales Objekt wäre, daß die Materie nur deshalb in Wahrheit kein Ding an sich ist, weil sie überhaupt kein Objekt in der Wirklichkeit, sondern bloß eine Vorstellungsart im Subjekte ist. Die denkenden, konsequenten Empiristen haben schon längst erkannt, daß man die Erfahrung nur dann von Metaphysik rein erhält, wenn man das Dasein der Körper leugnet.

Leibniz hat den dem materialistischen entgegengesetzten Versuch gemacht, seine Monaden, aus welchen er die Welt ableitet, nach der Analogie unseres inneren, psychischen Wesens zu fassen. Seine Monaden sind alle vorstellende Wesen und stehen in einer durch Gott vorher bestimmten Harmonie untereinander, so daß jede derselben das ganze Universum in sich abspiegelt. Aber diese Lehre kränkelt an demselben Fehler, wie die materialistische. Auch sie faßt das Unbedingte als den empirischen Gegenständen ähnlich, als relativ und bedingt auf und verfehlt daher von vornherein das Ziel der metaphysischen Erklärung. Wenn man die Monaden selbst aus Gott ableiten und ihnen eine wesentliche Relativität untereinander beilegen muß, warum dann nicht einfach die Welt der Erfahrung, wie sie einmal da ist, aus Gott ableiten oder durch diesen entstehen lassen? Wozu die Einschiebung dieses Pseudo-Unbedingten, welches weder dem Begriffe Genüge tut, noch zur Erkenntnis des Gegebenen etwas beitragen kann, da alles in der Erfahrung auch ohne dasselbe gerade so sein würde, wie es gegenwärtig ist? Da ist schon, wie *Brown* richtig bemerkt hat, die Metaphysik der Genesis viel großartiger, nach welcher Gott sprach: „Es werde Licht! und es ward Licht." Solche Lehren, wie die von *Leibniz*, können nur zur Ergötzung subtiler Köpfe dienen, haben aber keinen wissenschaftlichen Wert, so daß man auch mit der Widerlegung derselben sich nicht lange aufzuhalten braucht. Eben weil die

Digitized by Google

Gegenstände der Erfahrung nicht in Wahrheit unbedingt sind, darf man das Unbedingte ganz offenbar nicht nach Analogie der Gegenstände der Erfahrung, sei es Körper oder Seelen, denken.

Herbart allein hat eine Ableitung des Gegebenen aus einer Vielheit unbedingter Monaden oder Realen versucht mit dem Bestreben, alle Relativität von dem Wesen derselben fern zu halten, da sie dem Begriffe des Unbedingten offenbar widerspricht. Aber *Herbart* ist auch durch diesen Versuch in einen ganzen Haufen logischer Widersprüche verwickelt worden und hat sich zu Behauptungen verleiten lassen, welche selbst dem einfachsten Verstande als unhaltbar und widersinnig sich enthüllen. Ist es doch von vornherein klar, daß ein unmittelbarer Widerspruch in der Annahme liegt, unsere durchgängig nach allgemeinen Gesetzen geregelte Welt bestehe aus wirklichen Substanzen, denen alle Relativität, alle Beziehung untereinander fremd ist, oder lasse sich aus solchen ableiten und erklären. Nicht allein ist eine Einwirkung wahrer Substanzen aufeinander an sich undenkbar, weil dem Begriffe einer Substanz widersprechend, sondern es kann auch die Annahme einer solchen Einwirkung, wie schon oben (S. 223) erwähnt worden, zur Erklärung der Tatsachen nicht verwendet werden, weil von dieser vermeintlichen Einwirkung der Substanzen aufeinander in dem ganzen Umfang unserer Erfahrung nichts anzutreffen ist.

Die einzige berechtigte und, soweit es der Gegenstand zuläßt, befriedigende physikalische Erklärung der Tatsachen bietet die naturwissenschaftliche Theorie, welche die Körperwelt als aus Atomen bestehend denkt und alle Naturvorgänge als Bewegungen der Atome und deren Aggregate darzustellen sucht. Diese Theorie ist die einzige (auf dem Standpunkte der Erfahrung) berechtigte, weil sie keine erdichtete Außenwelt neben der faktisch wahrgenommenen Körperwelt annimmt. Diese Theorie ist auch nicht das Werk eines einzelnen Denkers, sondern, man kann fast sagen, der Gesamtheit der Naturforscher. Wenn nun die Körper unserer Erfahrung wirklich existierten, also wirkliche Substanzen wären, dann wäre die physikalische Atomenlehre oder vielmehr, wie oben erwähnt worden, die gewöhnliche Erfahrung selbst die wahre Metaphysik und man hätte ebensowenig Grund als Recht

Digitized by Google

nach einer anderen Metaphysik zu suchen. Hält man dagegen die Körper unserer Erfahrung nicht für wirkliche Substanzen, sieht man also in unserer Körperwahrnehmung einen bloßen Schein, wie es *Leibniz* und *Herbart* getan haben, dann hat es offenbar keinen Sinn, diesen Schein, wie sie es beide dennoch taten, aus einer Vielheit vorausgesetzter wirklicher, aber gänzlich unbekannter Substanzen abzuleiten, neben der naturwissenschaftlichen Atomistik, welche für die Physik allein gültig ist und bleibt, eine erdichtete Naturphilosophie hinzustellen, also neben der erscheinenden Körperwelt noch eine ganz erträumte Außenwelt anzunehmen. Sagt doch *Herbart* selbst ganz richtig: „Hilft es etwas, wenn man die gegebene Sinnenwelt durch eine andere erdichtete vermehrt?“ (*Allg. Metaph.*, II, S. 162). Die Annahme einer Vielheit von Substanzen hätte nur dann einen Sinn und Grund, wenn das Gegebene, die Tatsachen sich dadurch erklären ließen. Da uns aber in unserer Erfahrung keine wirklichen Substanzen gegeben und keine bekannt sind, so ist es offenbar ein geradezu kindisches Unternehmen, das Bekannte, die Tatsachen aus etwas vollkommen Unbekanntem, aus einem leeren *X* erklären zu wollen. In einem Kapitel des zweiten Teiles werde ich den Beweis führen, daß die Tatsachen der Wahrnehmung den Schluß auf eine Vielheit von Ursachen überhaupt gar nicht gestatten, die Beschaffenheit dieser Ursachen mag man sich denken, wie man will.

Somit ist auch der negative Beweis erbracht, daß das Reale an sich, das Unbedingte nicht eine Vielheit von Substanzen, sondern eine einzige Substanz ist.

2. Betrachtungen über die Einfachheit des Unbedingten.

Ist nun aber das Reale an sich eins, so ist dasselbe auch *einfach*, nämlich mit sich selbst vollkommen identisch, also ohne alle Unterschiede in seinem Wesen. Geben wir das Geringste von der Identität des Unbedingten mit sich, also auch von seiner Einfachheit auf, so lassen wir damit eben den Begriff fallen, auf Grund dessen allein wir ein von der gegebenen Wirklichkeit unterschiedenes Wesen der Dinge nicht bloß behaupten, sondern auch nur vermuten können. Allein diesen Gedanken festzuhalten, scheint fast das menschliche Vermögen zu übersteigen. *Mansel*

Digitized by Google

sagt: „The almost unanimous voice of philosophy in pronouncing that the absolute is both one and simple, must be accepted as the voice of reason also, so far as reason has any voice in the matter“[1]). Aber ich weiß von diesem „unanimous voice“ der Philosophie nichts. Vielmehr haben alle, welche ein einziges Reales oder Unbedingtes annahmen, in dem Wesen desselben auch Unterschiede und Relationen vorausgesetzt. Die *Eleaten* machen davon allein eine Ausnahme; und daß selbst diese eine Ausnahme machen, wird bestritten. Außer den *Eleaten* kenne ich aber keinen einzigen Denker, welcher die Einheit und Einfachheit des Unbedingten konsequent festgehalten hätte.

Ich habe mich bemüht, die Gründe einzusehen, welche diesen Gedanken so ganz außerordentlich schwer machen, und glaube, daß folgende drei Gründe dazu mitwirken:

1. Die Neigung, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt.

2. Die Neigung, unser eigenes, menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten.

3. Die Neigung, zu glauben, daß das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte.

Keine von diesen Neigungen hat die mindeste objektive Berechtigung. Wir wollen dieselben nacheinander betrachten.

Die Disposition, *den* Gegenstand vorzugsweise für real zu halten, dessen Vorstellung lebhaft und inhaltreich ist, und umgekehrt, denjenigen als einen abstrakten Schemen und Schatten anzusehen, dessen Vorstellung abstrakt, nicht anschaulich und arm an Inhalt ist, hat ihren Grund offenbar in der Macht, welche die sinnliche Wahrnehmung auf das Bewußtsein ausübt. Die unmittelbare und unabweisbare Art, wie sich uns das gegenwärtig Wahrgenommene aufdringt, überwiegt für den sinnlichen Menschen so sehr an Stärke die Affirmationskraft des bloß Gedachten und Erschlossenen, daß es uns gar nicht wundert, wenn die in Reflexion nicht Geübten derselben ganz unterliegen. Aber auch die Denkenden können sich dieser Gewalt bei weitem nicht immer entziehen. Von einer Einsicht zu sagen: „sie ist eine bloße Abstraktion“, ist für viele Menschen gleichbedeutend mit: „sie

[1]) Angeführt in dem Werke von *H. Spencer* „First Principles“, p. 41.

Digitized by Google

ist eine bloße Einbildung oder Erdichtung". Allein wir haben in dem Kapitel über die Natur der Vorstellung gesehen, daß die Gewißheit einer Vorstellung, d. h. die Kraft der ihr innewohnenden Affirmation davon unabhängig ist, ob die Vorstellung konkret oder abstrakt ist, ob sie ihren Gegenstand vor sich oder hinter sich hat. Ist es denn noch nötig, zu sagen, daß die Wahrheit einer Vorstellung ganz und gar nichts mit ihrer Lebhaftigkeit oder Schwäche, ihrem Reichtum oder ihrer Armut an Inhalt zu schaffen hat? Wir können uns Sphinxe, Gorgonen und Elfen noch so lebhaft veranschaulichen, so gewinnen doch diese Gegenstände nicht die geringste Realität. Und umgekehrt, obgleich wir uns von den Zuständen unter der Sonnenatmosphäre oder im Inneren der Nebelflecke keine anschauliche Vorstellung bilden können, so ist es doch unzweifelhaft, daß diese Zustände in dem Gebiete der Erfahrung wirklich existieren. „Aber in den angeführten Beispielen," wird man sagen, „wissen wir, obgleich wir von den betreffenden Gegenständen keine anschauliche Vorstellung haben, doch, daß dieselben einen reichhaltigen Inhalt besitzen, der unter irgendwelchen Umständen sich auch einem wahrnehmenden Wesen offenbaren könnte, während dagegen das schlechthin Einfache schon seinem Begriffe zufolge gänzlich arm und daher bedeutungslos ist." Das Einfache wäre, wie *St. Mill* sich ausdrückt, „das Minimum der Existenz" (*Examin.* etc., p. 62). Allein hier wird man ebenfalls gerade durch die Neigung beherrscht, welche sich in jenen Fällen geltend machte, nämlich die, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt. *Unser Begriff* des Einen und Einfachen ist in der Tat sehr arm und leer; er bedeutet eben bloß etwas, das keine Unterschiede in sich enthält. Aber durch diesen Begriff erhalten wir auch keine Vorstellung von dem *positiven* Wesen des Einen und Einfachen selbst. Unsere Erfahrung bietet uns keinen Gegenstand ohne Unterschiede in ihm, das Einfache ist in der Erfahrung nicht anzutreffen; auf welche Weise könnten wir also wissen, wie dasselbe beschaffen ist? Doch finden wir selbst in unserer Erfahrung etwas, das uns wenigstens zur Warnung dienen kann, unsere Vorstellungen nicht mit dem Gegenstande derselben zu verwechseln. Das, was ich meine, ist nämlich die *intensive Größe* oder die Intensität der Phänomena. Daß die intensive

Digitized by Google

Größe eine Vielheit ist, leuchtet von selbst ein. Denn dieselbe kann vermehrt oder vermindert werden, sie ist eben eine Größe und Größe ist gleichbedeutend mit Vielheit. Nichtsdestoweniger sehen wir, daß in der intensiven Größe z. B. einer punktähnlichen Lichtempfindung oder eines momentanen Tones gar keine Vielheit von Einzelheiten und nicht eine Spur von Unterschieden wahrgenommen werden kann, obgleich die Stärke des Lichts oder des Tons in der Wahrnehmung selbst wächst und abnimmt[1]).

Ich will nicht etwa behaupten, daß das Unbedingte eine intensive Größe sei; ich will nur darauf aufmerksam machen, daß man aus der Dürftigkeit unseres Begriffs nicht die Dürftigkeit oder gar die Nichtexistenz seines Gegenstandes folgern darf[2]). Die objektive Wahrheit des Begriffs, welchen wir von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge haben, ist von uns im II. Buche durch unzweideutige Zeugnisse der Erfahrung selbst bewiesen worden; die abstrakte Natur dieses Begriffs hat mithin gar nichts zu tun mit unserer Gewißheit von der Existenz und der Erhabenheit des entsprechenden Gegenstandes. Dieser Gegenstand ist das einzige wahrhaft Reale oder Seiende selbst und die erkennbare, sinnliche Welt hat nur so weit Wert und Realität, als sie an demselben inneren Anteil besitzt.

Der zweite Grund, die Neigung, unser menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten, ist ebenso mächtig und ebensowenig berechtigt, wie die erste. So sagt z. B. der fremde Dialektiker in *Platons* „Sophist": „Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Daß es weder lebe noch denke, sondern ohne die hehre und heilige

[1]) Es versteht sich, daß dieses Einfache der Empfindung durchaus verschieden ist von dem wahren übersinnlichen Einfachen. Ersteres ist ein flüchtiges Phänomen, aus dessen Wesen wir gar nichts über die Natur des letzteren erschließen können. Über den Unterschied des Einfachen in der Anschauung und des Einfachen außerhalb derselben hat *Kant* in seiner Streitschrift gegen *Eberhart* (s. Erster Abschnitt, B) gute Bemerkungen vorgebracht.

[2]) Man weiß ja, daß die Qualität auch eine Seite hat, welche extensiven Größenbestimmungen ganz unzugänglich ist, nämlich die des Wertes. Gerade das Einfache kann seiner Qualität nach den höchsten Wert haben, während dagegen das Wertlose, auch wenn es extensiv noch so groß ist und selbst ins Unendliche vervielfältigt wird, dennoch immer wertlos bleibt.

Digitized by Google

Vernunft zu haben, unbeweglich sei“[1])? Und selbst *Herbart*, der mit solcher Entschiedenheit lehrte, daß „die Qualität des Seienden schlechthin einfach und allen Begriffen der Quantität unzugänglich sei“, behauptete unbefangen: „Gott darf man sich nicht als einfaches Wesen denken, weil das Einfache völlig wertlos ist“ (*Kl. Schr.*, III, S. 176)[2]). Er wollte also lieber einen nichteinfachen, d. h. doch wohl *zusammengesetzten* Gott haben, um nur demselben Menschenähnlichkeit zuschreiben zu können. Allein eben in dieser Neigung, sein eigenes empirisches Wesen überall hineinzutragen, auch das Höchste nach seinem Bilde sich vorzustellen, liegt das Merkmal eines unreifen, sozusagen noch in den Windeln liegenden Denkens. Schon *Xenophanes* hat seine Zeitgenossen dafür verspottet, daß sie ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde formten; schon jenem alten Denker war das Kindische eines solchen Verfahrens aufgefallen, und doch besteht die Neigung dazu in unseren Tagen ebenso ungeschwächt wie zur Zeit des *Xenophanes* fort. Auch jetzt weiß, wer nicht in den herrschenden Naturalismus versunken ist, keinen anderen Ausweg, als die Annahme eines menschenähnlichen, denkenden und wollenden Prinzips, welches man Gott, Weltseele oder wie sonst nennt, aber stets als den letzten oder ersten Grund aller Dinge nennt. Diesem Prinzip werden dann Zwecke zugeschrieben, welche sich jeder nach seiner Art denkt, ohne sich je darauf zu besinnen, daß er es bloß mit einer *Fata Morgana*, mit einer Abspiegelung seines empirischen, so dürftigen, beschränkten und verkehrten Wesens zu tun hat. In dem Kapitel des zweiten Teiles

---

[1]) Die Vernunft ist allerdings eine „hehre und heilige“, aber nur darum, weil sie den Begriff des wahrhaft Seienden enthält, nicht weil sie ein Attribut desselben ist.

[2]) Daraus kann man ersehen, daß wenn *Herbart* den Begriff des „einfachen Realen“ als ein Prinzip des Wissens aufstellte, nach welchem alle Ergebnisse desselben aufgesucht und beurteilt werden müssen, dies nicht sein ganzer Ernst sein konnte. Denn in der Annahme eines nicht einfachen Gottes erweist es sich ja, daß jener Begriff für *Herbart* eine bloße Hypothese war, die man an der Stelle fallen lassen kann, wo sie zu gewünschten Erklärungen nicht ausreicht. Und doch wunderte er sich über die Metaphysiker, welche Gott als etwas Überseiendes fassen wollten. „Wie konnte man je das reine Sein *übersteigen* wollen?“ sagt er, „von dem absolut Notwendigen reden“? (*Kl. Schr.*, herausg. von Hartenstein, I, S. 216.)

Digitized by Google

„Von der Natur und der Einheit des Ich" werde ich nachweisen, daß das bewußte Dasein durch Täuschung bedingt ist, daß unsere Existenz eben darum in dem Selbstbewußtsein besteht, weil wir kein wahrhaft eigenes Wesen, kein wahres Selbst besitzen und daher nichts wären ohne den Schein, der uns im Bewußtsein ein individuelles beharrliches Selbst vorspiegelt. Das bewußte Dasein ist also so weit entfernt, die höchste, die normale Existenzweise zu sein, daß es vielmehr den ausdrücklichen Beweis der Abwesenheit der normalen Art zu existieren enthält. Das bewußte Dasein ist in Wahrheit kein Schein, sondern ein bloßes Geschehen.

Die dritte Neigung, vorauszusetzen, daß das Unbedingte den zureichenden Grund der gegebenen Wirklichkeit enthalte, ist schon besprochen worden und wird in dem nächsten Buche noch zur Sprache kommen. Auch der nachläßigste Denker begreift wohl, daß aus dem Einen, welches zugleich einfach ist, die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Daher ist die Annahme eines Unbedingten, welches wirklich eins und einfach wäre, von vornherein verurteilt. „Die eleatische Lehre," sagt z. B. *Herbart*, „wird von dem Vorwurf niedergedrückt, daß sie das Sein von der Erscheinung gänzlich losreiße und diese durch jenes nicht erkläre" (*Lehrb. z. Einl.*, S. 174). Allein in den Augen eines Philosophen, d. h. eines „Freundes der Weisheit", ist dieses gar kein Vorwurf. Denn das Ziel eines echten Weisheitsfreundes ist nicht die Erklärung, sondern die Erkenntnis, und die unbefangene Forschung kann möglicherweise zu dem Resultate führen, — wie es nach unseren vorhergehenden Untersuchungen wirklich der Fall ist — daß das Gegebene aus dem Unbedingten gar nicht abgeleitet und erklärt werden kann, weil es eben Elemente enthält, welche diesem fremd sind. Die Neigung, in dem Unbedingten den zureichenden Grund der empirischen Dinge zu sehen, kann nur zu Ungereimtheiten führen, zu dem Bestreben, das Abnorme selbst als normal darzustellen, wie es schon oben gezeigt worden ist und ferner noch nachgewiesen werden wird.

Endlich muß man auch bedenken, daß die Einfachheit des Unbedingten das einzige Denkbare, daß jede andere Vorstellung von demselben logisch unmöglich, ja geradezu widersinnig ist. Ist das Unbedingte nicht einfach, so muß es ja zusammengesetzt

Digitized by Google

sein; alles Zusammengesetzte ist aber bewirkt, zustande gebracht, und ein bewirktes Unbedingtes ist ein offenbarer Widersinn. „Nein," wird man sagen, „das Unbedingte ist nicht durch etwas außer ihm zusammengesetzt oder zusammengetragen, sondern ursprünglich, an sich zugleich eins und verschieden." Allein die Behauptung, daß Verschiedenes ursprünglich an sich, mithin als solches eins und das Eine desgleichen verschieden sein könne, ist die direkte Leugnung des Satzes vom Widerspruch. Und wird dieser einmal geleugnet, dann ist alles wirkliche Denken zu Ende, dann ist Alles gleich wahr und gleich falsch und alle Bemühungen, in irgendeinem Punkte zur Gewißheit zu gelangen, sind dann vergeblich.

Man frage sich nur: aus welchen Elementen soll ein nichteinfaches (verschiedenes in sich vereinigendes) Unbedingtes bestehen? Soll dasselbe aus *Qualitäten* bestehen, wie die Dinge der Erfahrung? Aber was eine bloße Qualität, kein Ding ist, das beweist eben dadurch faktisch, daß es kein wahrhaft eigenes Wesen besitzt, sonst wäre es eben nicht bloße Funktion eines anderen Dinges. So sehen wir denn auch in der Tat, daß alle realen Qualitäten in der Erfahrung (Farben, Töne usw.) flüchtige Empfindungen sind, welche stets kommen und gehen und nicht das Wesen eines wahrhaft seienden, vom Geschehen an sich unberührten Dinges ausmachen können. Darum ist auch jede Zusammensetzung solcher Qualitäten bedingt und wechselt bei dem Wechsel ihrer Bedingungen, wie es die Analyse der Gegenstände sowohl der inneren wie der äußeren Erfahrung in dem zweiten Teil dieses Werkes zeigen wird. Soll man also sagen, daß das Unbedingte aus vielen normalen, beharrlichen, sichselbstgleichen Dingen bestehe? Allein dann wäre ja ein jedes unter diesen Dingen selbst unbedingt und könnte mithin die Vielheit derselben nicht ein einziges unbedingtes Ding ausmachen. Kurz, man muß begreifen, daß, wie es dem Begriffe eines unbedingten Dinges widerspricht, in wesentlicher Abhängigkeit von oder in innerer Gemeinschaft mit anderen Dingen zu sein, es demselben ebensosehr widerspricht, in seiner Einheit selbst Unterschiede und folglich auch Relationen, Beziehungen zu enthalten. Denn beides würde gegen den Satz vom Widerspruch verstoßen, nach welchem eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen überhaupt nicht möglich ist.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

DIE ERSCHEINUNG UND DER SCHEIN.

Was das Wesen einer Erscheinung ist und warum die empirischen Objekte als bloße Erscheinungen gedacht werden müssen, habe ich schon in einem vorhergehenden Kapitel gezeigt. Jetzt muß ich noch zeigen, wie sich die Erscheinung von dem Schein unterscheidet und worin das Wesen dieses letzteren besteht.

„Ein täuschender Schein," sagt *Helmholtz*, „tritt nur da ein, wo die normale Erscheinungsweise eines Gegenstandes mit der eines anderen vertauscht wird"[1]). Dies ist vollkommen richtig. Der Schein besteht, wie der Irrtum überhaupt, darin, daß ein Objekt uns als etwas erscheint, was es in der Tat nicht ist. Von dem gewöhnlichen Irrtum unterscheidet sich der Schein nur dadurch, daß er auch dann fortbesteht, wenn seine Irrtümlichkeit eingesehen und erkannt worden ist, was nur durch die Gewalt, welche die Assoziationen einer gegenwärtigen Wahrnehmung ausüben, möglich ist. Daher kann es nur in Wahrnehmungen einen Schein geben, nicht aber, wie *Kant* meinte, in dem reinen Denken. Wenn uns z. B. flache Bilder in dem Stereoskop Relief zu haben scheinen, wenn uns unsere eigene Empfindung der Farbe außer uns zu liegen, oder wenn uns das Ufer, an dem wir vorüberfahren, sich zu bewegen scheint, — so sind das eben Fälle eines eigentlichen Scheins. Es hilft uns nichts zu wissen, daß die Bilder in dem Stereoskop flach sind, oder daß die Farbenempfindung lediglich in uns selbst existiert; wir können es dadurch nicht verhindern, die Bilder in dem Stereoskop als erhabene Figuren und die Farbenempfindung als außer uns liegend zu sehen. Es ist also klar, daß der Schein, wie der Irrtum überhaupt, nur in Vorstellungen möglich ist, weil darin den Objekten etwas zugeschrieben oder von diesen affirmiert wird, was denselben in der Tat fremd und fern ist.

[1]) *Helmholtz, Populäre wissensch. Vorträge,* 2. Heft, 1871. S. 55.

Digitized by Google

Die Vorstellung hat überhaupt zwei Seiten. Sie kann betrachtet werden nach dem, was sie *ist*, und nach dem, was sie *vorstellt*. Da nun jede Vorstellung etwas vorstellt, was sie selbst nicht ist, so kann man sogar die Vorstellung überhaupt als einen Schein ansehen. Denn auch in dem Falle, wenn die Vorstellung mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, ist sie doch an sich von ihm verschieden, wie schon bewiesen worden ist. Das Dasein eines Gegenstandes in der Vorstellung (das Vorgestelltsein desselben) ist daher in der Tat stets eine Art von Schein, dem Schein wesensverwandt. Doch wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur dasjenige Vorgestelltsein Schein genannt, welchem kein wirkliches, objektives Dasein entspricht.

Dagegen an sich, als ein realer Vorgang betrachtet, ist die Vorstellung selbst etwas Wirkliches, Objektives. Doch ist dieselbe auch in dieser Hinsicht kein Ding an sich, keine Substanz; sie gehört vielmehr zu der Welt der „Erscheinung", welche mithin von dem eigentlichen Schein durchaus verschieden ist. Da das Reale an sich eins ist, da es also keine Vielheit von Dingen an sich oder von Substanzen in der Wirklichkeit gibt, so folgt daraus, daß die Welt der Erfahrung uns nie und nirgends etwas anderes als Erscheinungen bietet. Sowohl unsere Vorstellungen, als auch die von uns erkannten empirischen Objekte sind, soweit sie wirklich existieren, Erscheinungen. Aber die Welt der Erfahrung für einen bloßen Schein oder eine irrtümliche Meinung zu halten, wie es die Eleaten, die vedantischen und die buddhistischen Metaphysiker getan haben, ist nicht zulässig. Denn damit etwas überhaupt scheinen kann, müssen die Vorstellungen, in welchen allein ein Schein zustande kommt, ganz ernstlich und wirklich existieren. Aber die Natur der Vorstellung verbürgt das Dasein entsprechender Gegenstände. Also gibt es auch wirkliche Gegenstände, welche bloße Erscheinungen sind. Wären die Gegenstände der Erkenntnis Dinge an sich, dann würde freilich all unser Erkennen bloßer Schein sein. Denn daß wir von Dingen an sich nichts erfahren können, ist ein allgemein zugegebener Satz. Das, was wir zu erkennen vermeinen, würde also unter dieser Voraussetzung gar keine objektive Existenz haben, die Erkenntnis wäre mithin lauter Schein. Allein wir wissen, daß es wirkliche Objekte unserer Erkenntnis gibt, daß die Vor-

Digitized by Google

stellung ohne Gegenstand widersprechend ist. Nur sind diese wirklichen Objekte keine Dinge an sich, sondern empirische Gegenstände, nämlich unsere Empfindungen. Daß wir unsere Empfindungen oder vielmehr deren Gruppen als unbedingte Gegenstände im Raum erkennen, *das* ist eine durch die Natur des Subjekts bedingte *Vorstellungsart* derselben, welche mit ihrem wahren gegebenen Wesen durchaus nicht übereinstimmt. Unsere Erkenntnis der Körper bietet daher in der Tat einen bloßen *Schein*, denn es entspricht derselben nichts in der Wirklichkeit.

Doch ist auch diese letztere Behauptung nicht ganz genau. Es existieren zwar in Wirklichkeit keine Körper, wie wir sie erkennen, oder vielmehr ist dasjenige, was wir als solche erkennen, keine Körperwelt, sondern unsere eigenen Sinnesempfindungen und deren Gruppen. Aber unsere Sinnesempfindungen würden wir nicht als Körper erkennen können, wenn sie nicht von Natur dieser ihrer Auffassung durch das Subjekt angepaßt wären. Man vergleiche darüber das oben (S. 103 ff.) Gesagte. Unsere Erkenntnis der Körper ist daher zwar ein bloßer Schein, aber doch ein Schein, welchem etwas in der Wirklichkeit entspricht, nämlich die Natureinrichtung und die dadurch bedingte Ordnung unserer Empfindungen selbst. Darum konstituiert die Beständigkeit und Gesetzmäßigkeit dieses Scheins eine Art bedingter Wahrheit, welche *Kant* „empirische Realität" nannte. Für unsere Erfahrung existieren die Körper wirklich, wie für unsere Wahrnehmung die Himmelskörper sich wirklich von Osten nach Westen bewegen; und die Naturwissenschaft hat vollkommen Recht, Voraussetzungen über das Wesen der Körper zum Behufe der Erklärung der Erscheinungen zu machen. Im engeren Sinne versteht man daher unter Schein nicht dasjenige, was nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung uns zu sein scheint, was also für alle Sinne und alle erkennenden Subjekte auf übereinstimmende Weise sich als äußeres Objekt präsentiert, sondern dasjenige, wo der Schein des äußeren Daseins bloß durch die Assoziationen des Wahrgenommenen entsteht, wie in den Halluzinationen, oder wo durch die Macht dieser Assoziationen die Erscheinungsweise eines empirischen Objekts mit derjenigen eines anderen verwechselt wird, wie in den früher angeführten Fällen der stereoskopischen Bilder, usw. Hier wird die Empfindung

Digitized by Google

eines Sinnes im Zusammenhange mit Empfindungen anderer Sinne gedacht, mit denen sie in Wirklichkeit nicht verbunden ist.

Dagegen ist das Gegebene selbst, d. h. unsere Empfindungen, ganz und gar kein Schein, sondern es sind wirkliche Objekte, von denen eine vollkommen wahre, objektiv gültige Erkenntnis möglich ist, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns, und wenn man die Gesetze ihres tatsächlichen Zusammenhangs erforscht. Dies ist die Seite der Erfahrung, welche eine wirkliche Wissenschaft möglich macht. Selbst die Skeptiker geben, wie *Lewes* (*Hist. of Phil.*, I, p. 339) berichtet, zu, daß die „Phänomena wahr sind *als* Phänomena", d. h. doch wohl, daß von denselben als Phänomenen eine wahre Erkenntnis möglich ist. Wenn also die empirische Erkenntnis in ihrem Grundwesen selbst dennoch etwas Unwahres enthält, wenn die empirischen Gegenstände dennoch als bloße Erscheinungen, Phänomena gefaßt werden müssen, so liegt hier ein Element der Unwahrheit in den *empirischen Gegenständen* selbst, nicht bloß in der Erkenntnis derselben.

Was dies zu bedeuten hat, ist schon in einem früheren Kapitel gezeigt worden. Daß die Gegenstände der Erfahrung bloße Erscheinungen, keine Dinge an sich (Substanzen) sind, dies besagt, daß dieselben kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen und deshalb von Natur aus auf Täuschung basiert und mit Rücksicht auf Täuschung eingerichtet sind. Eben darum, weil die Objekte der Erfahrung in Wahrheit nur flüchtige Erscheinungen sind, ohne wahrhaft eigenes Wesen und innere Konsistenz, würden sie gar nicht bestehen können ohne die Täuschung, kraft welcher sie unserem Bewußtsein als normale Dinge, als Substanzen, welche ein eigenes beharrliches und konsistentes Wesen besitzen, erscheinen. Durch diese Täuschung ist denn auch sowohl die innere wie die äußere Erfahrung bedingt. Gerade infolge ihrer Flüchtigkeit bedürfen die Objekte der Erfahrung, die Erscheinungen eines erkennenden Subjekts, eines Bewußtseins, in welchem sie sich — wenn auch nur im Bilde — sammeln und fixieren lassen und mit Rücksicht auf welches ihre ganze Gesetzmäßigkeit organisiert ist. Ohne diese Rücksicht auf die Auffassung des Subjekts, ohne den Schein von Beharrlichkeit, welcher durch diese Auffassung bedingt ist, würde eine Gesetzmäßigkeit der Natur,

Digitized by Google

das Vorhandensein von etwas Unveränderlichen in ihr und mithin ihr Bestehen selbst nicht möglich sein.

Nun hoffe ich den Unterschied von Erscheinung und Schein durch diesen ihren Zusammenhang klargemacht zu haben. Wie die Vorstellung empirische Objekte voraussetzt, auf welche sich ihre Affirmationen beziehen, so setzen auch umgekehrt die empirischen Objekte, eben weil sie in Wahrheit nur flüchtige Phänomena sind, ohne eigenes Wesen und innere Konsistenz, die Vorstellungen des Subjekts voraus, dem sie als wirkliche Dinge, als etwas Wahres, Festes, Beharrliches und Konsistentes, kurz als eine Welt von Substanzen erscheinen.

Durch unsere Untersuchungen werden wir also zu dem Satze geführt, welcher *Herbart* (*All., Met.*, I, S. 285) so ungereimt zu sein schien, nämlich daß die *Erscheinung sich selber erscheint.* Wem könnte sie sonst erscheinen, wenn nicht sich selber? Sie zerfällt eben in zwei Faktoren, das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis, welche nur in ihrer gegenseitigen Relation bestehen können[1]). Aber gerade dieses Zerfallen und diese Relativität ist dem Unbedingten, dem Realen an sich fremd. Dasselbe kann also in keinem Sinne weder als Subjekt noch als Objekt des Erkennens gefaßt und aus dessen Wesen dann die Beschaffenheit des Erkennbaren nicht abgeleitet werden. Es ist eine unbegreifliche Naivität, wenn *Schopenhauer* (*W. a. W. u. V.*, 3. Aufl., II, S. 204) meint, daß die Erscheinung „die *Manifestation* desjenigen sei, was erscheint, des Dinges an sich", und es daher zum Ziele der Metaphysik macht, das Ding an sich aus der Erscheinung herauszudeuten. Man nennt die empirischen Objekte zwar mit Recht Phänomena, Erscheinungen, aber nicht deshalb, weil *in* denselben ein Noumenon erschiene, sondern weil *sie selbst uns* erscheinen, während das Noumenon es nicht tut. *Schopenhauer* ließ sich offenbar durch die Assoziationen des Wortes „Erscheinung" und durch die unvertilgbare Voraussetzung, daß das Unbedingte den zureichenden Grund des Gegebenen enthalten müsse, irreführen. Doch hatte er wenigstens einige lichte Augenblicke,

[1]) Am klarsten zeigt sich dies in dem Wesen unseres eigenen Ichs, welches nur durch das Selbstbewußtsein, also durch das Zerfallen in ein Subjekt und ein Objekt des Bewußtseins überhaupt besteht, wie es in dem Kapitel des zweiten Teiles „Von der Natur und der Einheit des Ich" gezeigt werden wird.

Digitized by Google

wo er einsah, daß die Erscheinung keine Manifestation des Dinges an sich sei und zu der Erkenntnis desselben nichts beitragen könne.

Erscheint denn nicht das Reale selbst in der gegebenen Wirklichkeit? Jawohl, allein es erscheint eben nicht, wie es an sich ist, und das ist so gut, als wenn es gar nicht erschiene. Die Erscheinung ist ebensowenig die Manifestation des Dinges an sich, als das Wasser die Manifestation des sie konstituierenden Sauerstoffs oder Wasserstoffs ist. Wie die chemischen Elemente in ihren Verbindungen eine ganz neue, ihnen ursprünglich fremde Beschaffenheit erhalten, aus welcher ihr eigenes Wesen gar nicht erkannt werden kann, so tritt auch das Reale in der Erscheinung unter einer ihm an sich fremden Form auf, aus welcher sein wahres Wesen nicht erkannt werden kann. Da nun diese fremde Form oder Erscheinungsweise aus dem eigenen Wesen des Realen selbstverständlich nicht abzuleiten ist, so können wir auch von dem Verhältnisse des Realen an sich zu dessen Erscheinung uns schlechterdings keine Vorstellung bilden. Das einzige, was wir davon wissen können, ist, wie in einem früheren Kapitel gezeigt worden, daß dieses Verhältnis mit keinem der uns bekannten eine Analogie habe und am allerwenigsten zur Erklärung und Vermittlung der letzteren gebraucht werden dürfe. Die Erscheinungswelt ist aus einem Guß, ist in allen ihren Teilen homogen, nämlich durch keine Übergriffe des Dinges an sich verquickt[1]). Alles in dieser Welt steht und fällt nach Gesetzen des Zusammenhangs, welche den Erscheinungen selbst inhärieren. Das wahre Ding an sich auf irgendeine Weise selbst

[1]) Zwar gibt es wohl Übergriffe oder Andeutungen des Dinges an sich, d. h. des wahren, höheren Wesens der Dinge in der Welt der Erfahrung, aber dieselben sind nicht physischer, sondern ästhetischer und moralischer Natur. Solcher Art ist in der äußeren Welt die Schönheit und in der inneren Welt die Poesie, die Moralität und die Religiosität. Diese sind nicht das Produkt eines Wirkens des Dinges an sich, des Noumenon, sondern die Folge des Umstandes, daß die Welt der Erfahrung mit dem Noumenon oder dem Unbedingten nach einer Seite ihres Wesens verwandt ist, an der höheren Natur der Dinge inneren Anteil hat, von der erhabenen einen Substanz etwas in sich trägt, weil sie doch Erscheinung derselben ist. In diesem Verhältnis ist jedoch nichts Physisches enthalten, nichts von dem Zwang, mit welchem eine Ursache ihre Wirkung nach sich zieht. Dieses Verhältnis ist supraphysischer Natur und eröffnet das Reich der Freiheit.

Digitized by Google

unter diese Gesetze bringen heißt, dasselbe zu einem empirischen Gegenstande machen, also seinen Begriff verleugnen oder aufgeben. Gibt man aber diesen Begriff auf, dann hat man keinen Grund mehr, außer dem Gegebenen noch irgend etwas anzunehmen.

Um klar zu sehen, müssen wir also sorgfältig dreierlei unterscheiden:

1. Die empirischen Objekte, welche uns wirklich in der Erfahrung gegeben sind, nämlich unsere Gefühle und unsere Sinnesempfindungen, deren Gesetze und deren Modifikationen durch die Einwirkung anderer Subjekte. Das sind die wirklichen „Dinge für uns", welche von unseren Vorstellungen derselben verschieden, aber durch die Rücksicht auf unser Vorstellen, auf unsere naturnotwendige Auffassung wesentlich bedingt sind. Diese sind die eigentlichen *Erscheinungen.*

2. Die Art, wie wir in unseren flüchtigen Gefühlen und inneren Zuständen ein beharrliches Ich oder Selbst und in den ebenso flüchtigen Empfindungen der äußeren Sinne eine Welt beharrlicher Substanzen (Körper) außer uns im Raume erkennen. Dies ist der in unserer Erfahrung enthaltene und dieselbe bedingende *Schein.* Und endlich

3. das wahre Ding an sich oder Noumenon, die wahre Substanz, das Unbedingte, welches unabhängig von uns und unserer Auffassung existiert und aller Wirklichkeit (mit Ausnahme ihrer abnormen Elemente) zugrunde liegt, von dem uns aber der Inhalt unserer Erfahrung nichts zu erkennen gibt.

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

DER WAHRE SINN DER RELATIVITÄT ALLES WISSENS.

In neuerer Zeit hat man in England die Lehre von der Relativität des Wissens mit besonderer Vorliebe gepflegt und diskutiert. Zuerst hat dort, soviel ich weiß, *W. Hamilton* mit großem Nachdruck diese Lehre vorgetragen, der sie jedoch nicht konsequent festhielt. In dem Werke *St. Mills* über die Philosophie *Hamiltons* sind zwei Kapitel (das zweite und dritte) der Erörterung dieser Lehre gewidmet. Besonders interessant ist das zweite Kapitel, weil darin alle verschiedenen Nuancen der betreffenden Lehre kurz und klar auseinandergesetzt sind. Ich glaube aber, daß dieser ausgezeichnete Denker, trotz seines großen Scharfsinns, einen wesentlichen Punkt in der Behauptung der Relativität des Wissens übersehen hat. *Mill* meint nämlich, die Relativität des Wissens bestehe darin, daß wir bloß unsere eigenen Affektionen und inneren Zustände erkennen können. Nach seiner Ansicht vertreten daher diejenigen die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrem extremsten Sinne, welche behaupten, daß wir außer unseren eigenen Zuständen nicht allein nichts erkennen, sondern daß es auch überhaupt weiter gar nichts zu erkennen gäbe. (*Exam.* etc., p. 9.) Allein das ist ein offenbares Mißverständnis. Mit der Relativität des Wissens nimmt man ein Element der *Unwahrheit*, der unvollkommenen objektiven Gültigkeit desselben an. Die Behauptung der Relativität des Wissens hat nur Sinn unter der Voraussetzung, daß die Dinge *an sich nicht* so sind wie *für uns* und daß wir dieselben nur so erkennen können, wie sie für uns sind. Leugnet man diesen Unterschied des Ansich und des Füruns, so ist zwar alles Wissen relativ, aber diese Relativität impliziert dann keine Unwahrheit des Wissens, keine Beschränkung seiner Gültigkeit. Dann wäre das Wissen unbedingt wahr. Mit der Relativität des Wissens dagegen will man eigentlich behaupten, daß unser Wissen nicht unbedingt wahr sei.

Digitized by Google

Die Lehre von der Relativität des Wissens hat sich im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Bewußtsein ausgebildet, was man nicht übersehen darf. Der nichtreflektierende Mensch nun glaubt: 1. daß er die Dinge gerade so erkennt, wie sie an sich sind, und 2. daß diese Dinge, eben wie sie erkannt werden, unabhängig von der Erkenntnis existieren, unbedingte Gegenstände sind. Die Unverträglichkeit dieser beiden Bestimmungen hat die ersten skeptischen Bedenken erweckt, welche sich am Ende zu der hier besprochenen Lehre entwickelt haben. Schon *Protagoras* hat den Satz aufgestellt, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, der seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind, was nach der Auslegung des Sokrates in *Platons* „Theätetos" bedeutet, „daß, wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir". Damit hat *Protagoras* anscheinend die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrer äußersten Ausdehnung gepredigt. Allein gerade wenn man diese Lehre zu weit ausdehnt, schlägt sie in ihr Gegenteil um und legt unseren Erkenntnissen eine uneingeschränkte Gültigkeit und Wahrheit bei, welche den Tatsachen widerstreitet. Der Satz des *Protagoras* impliziert nämlich, daß die erkennbaren Objekte von unserer Erkenntnis derselben nicht unterschieden seien, weil sonst natürlich das erkennende Subjekt nicht das Maß der Dinge sein könnte. Aber wenn die Erkenntnis und ihr Objekt nicht zwei, sondern eins sind, dann kann es selbstverständlich keine Unwahrheit und Relativität des Wissens geben. Eine Relation ist doch nicht denkbar ohne zwei Dinge, zwischen denen sie besteht, und ohne Relation ist natürlich auch keine Relativität möglich. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht kommt denn auch überall da zutage, wo der *Unterschied* der Objekte von unseren Erkenntnissen klar hervortritt, und dies ist bei jedem faktischen *Irrtum* der Fall. So hat schon *Platon* im „Theätetos" geltend gemacht, daß erstens alle Menschen dieselben Gegenstände zu erkennen glauben, und daß also, wenn diese Gegenstände verschiedenen Menschen verschieden erscheinen, nicht alle diese Erscheinungsweisen gleich wahr sein können. Und zweitens, daß, wenn man auch von diesen gemeinsamen äußeren Objekten abstrahiert und bloß die eigenen Zustände und Empfindungen eines Menschen in Betracht zieht,

Digitized by Google

auch dort nicht alles so ist, wie es diesem erscheint. Treffend bemerkt *Platon*, daß den künftigen Verlauf seiner eigenen krankhaften Zustände weniger sicher und richtig der Patient selbst voraussehen kann, als der Arzt, der die Natur seiner Krankheit kennt.

Die extremen Verfechter der Relativität des Wissens in unserer Zeit nähern sich nun dem *Protagoras* ganz wesentlich. Denn nach ihrer Ansicht sind die Empfindungen, welche die einzigen Objekte in der Wirklichkeit sein sollen, zugleich nicht verschieden von unserer Erkenntnis derselben. Danach wären aber die Empfindungen die wahren Dinge an sich und von einer Unwahrheit in der Auffassung würde gar nicht die Rede sein können. Denn wie könnte Nichtübereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekte, d. h. Unwahrheit stattfinden, wenn Erkenntnis und Objekt beide ein und dasselbe wären? Allein dies widerstreitet der Tatsache, daß wir unsere Empfindungen nicht als das, was sie sind, nicht als Affektionen und Zustände in uns, sondern als reale Gegenstände außer uns erkennen und erkennen müssen. In der Tat kann kein Empirismus weder mit den Tatsachen, noch mit der Lehre von der Relativität des Wissens vereinigt werden. Diese Lehre hat einen vernünftigen Sinn nur unter der Voraussetzung: 1. daß die erkennbaren Gegenstände durch die eigene, apriorische Natur des erkennenden Subjekts bedingt sind, und 2. daß dieselben gerade wegen dieser ihrer Relativität nicht das wahre, unbedingte Wesen der Wirklichkeit repräsentieren.

Was meint man denn mit der Behauptung, daß die erkennbaren Objekte relativ in bezug auf das Subjekt sind, in notwendiger Beziehung zu diesem stehen? Doch wohl, daß in dem Wesen derselben eine Rücksicht auf das Subjekt, eine ursprüngliche Anpassung an die Gesetze desselben enthalten sei. Aber diese Relativität der *Objekte* würde noch keine Relativität des *Wissens* ausmachen, wenn es nämlich zur eigenen, ursprünglichen Natur der Dinge gehörte, sich auf das Subjekt zu beziehen. Denn dann würde eben der Unterschied des Ansich und des Füruns in den Dingen wegfallen; die Art, wie die Objekte ursprünglich an sich sind, würde eben in diesem Falle identisch sein mit der Art, wie sie für das erkennende Subjekt sind. Das

Digitized by Google

dem nicht so ist, erfahren wir aus der Tatsache, daß wir die empirischen Objekte als Substanzen im Raume erkennen, welche unabhängig von jeder Beziehung auf ein Subjekt bestehen.

Diese Tatsache lehrt uns offenbar zweierlei:

1. Daß unserem Begriffe gemäß ein jeder Gegenstand an sich unbedingt und vom Subjekte unabhängig ist. Aber auch 2. daß die empirischen Objekte mit diesem Begriffe logisch *nicht übereinstimmen,* gerade weil sie faktisch *demselben angepaßt* sind, d. h. also in wesentlicher Beziehung zum erkennenden Subjekte stehen.

Demgemäß bedeutet die Relativität des Wissens folgendes:

Die scheinbaren Gegenstände unserer Erkenntnis, die Körper, sind zwar ihrem Begriffe nach unbedingt, aber diese Erkenntnis hat selbst eine nur bedingte Wahrheit und Gültigkeit. Denn unserer Körpererkenntnis entsprechen, wie wir wissen, keine wirklichen Dinge, sondern nur eine wirklich vorhandene Natureinrichtung unserer Empfindungen, welche der Auffassung derselben als Dinge im Raume faktisch kongruent ist.

Dagegen existieren die Empfindungen selbst, die gegebenen Objekte der Erfahrung wirklich und es ist von denselben eine absolut wahre, ohne Bedingung und Einschränkung gültige Erkenntnis möglich, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns[1]); — aber diese Objekte sind selbst nicht unbedingt, sind keine Substanzen oder Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen, Phänomena, d. h. repräsentieren die Wirklichkeit nicht wie sie an sich, in ihrem ursprünglichen, unbedingten Wesen ist, sondern in der ihr fremden Form der Vielheit, des Wechsels und des Gegensatzes oder der Dualität von Subjekt und Objekt des Erkennens.

[1]) Viele sind geneigt unter der „absoluten Wahrheit" etwas Überschwengliches, für uns Unzugängliches, etwa die Erkenntnis des Absoluten zu denken. Allein das ist ein bloßes Mißverständnis. Absolute oder unbedingte Wahrheit ist in der Erkenntnis eines jeden Gegenstandes möglich und wird eben dann erreicht, wenn man den Gegenstand gerade so erkennt, wie er ist. Daß die unbedingte Wahrheit so schwer zu erreichen ist, das kommt daher, weil unsere gesamte Erfahrung durch eine naturnotwendige Täuschung bedingt ist.

Digitized by Google

Buch IV.

VON DER ERKLÄRUNG.

ERSTES KAPITEL.

VON DER ERKLÄRUNG ÜBERHAUPT.

Irgend etwas erklären heißt, die Gründe desselben angeben, d. h. seinen Zusammenhang mit etwas anderem, vorher Festgestelltem nachweisen. Da nun der Nachweis eines Zusammenhangs nur durch Schlußfolgerungen geführt werden kann und es zwei Wege der Schlußfolgerung gibt, den deduktiven und den induktiven, so ist auch jede Erklärung entweder deduktiv oder induktiv. Aber auf welchem Wege auch die Erklärung eines Gegenstandes geführt werden mag, das Ziel aller Erklärung ist immer dasselbe, nämlich das Einzelne und Besondere auf das Allgemeine zurückzuführen.

Ob es sich um einzelne Tatsachen oder um Gesetze handelt, immer besteht die Erklärung sowohl der einen wie der anderen darin, daß sie auf allgemeinere Gesetze zurückgeführt werden. Daß dieses in rein deduktiven Wissenschaften, welche durch Syllogismen fortschreiten, wie z. B. in der Mathematik, der Fall ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Denn in einem Syllogismus ist der Schlußsatz nichts anderes, als der Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zueinander stehen. Da nun eine gegebene Anzahl von Daten in vielfache Verhältnisse zueinander gebracht oder miteinander vielfach verglichen werden kann, so ist klar, daß die Zahl der Schlußfolgerungen die der Prämissen übertrifft, daß also die letzteren allgemeinerer Natur sind als die ersteren.

Digitized by Google

Bei den deduktiven Wissenschaften hat es auch keine Schwierigkeit, zu verstehen, warum das Allgemeine den Erklärungsgrund des Besonderen und Einzelnen abgibt. Denn dort ist gerade das Allgemeinste unmittelbar gewiß und alles übrige kann nur durch dessen Vermittlung gewiß, d. h. in seiner Gültigkeit begriffen werden. Aber wie kommt es, daß wir auf dem Gebiete der reinen Erfahrung, wo nur individuelle Tatsachen gegeben sind, uns bei diesen nicht beruhigen können, sondern dieselben nicht eher begriffen zu haben glauben, als bis wir die allgemeinsten Gesetze ihres Zusammenhangs erkannt haben, welche selbst doch nur aus den einzelnen Tatsachen abgeleitet werden können? Wie kann das Abgeleitete den Erklärungsgrund dessen abgeben, woraus es abgeleitet ist? Als Antwort darauf diene folgendes:

Wenn jedes einzelne gegebene Element in keiner wesentlichen Verbindung mit anderen stünde, so würde eine Erklärung desselben weder nötig noch möglich sein. Das Denken würde dann schlechterdings keinen Antrieb haben, über dieses Element hinaus zu irgend etwas Anderem zu gehen, um dasselbe aus diesem Anderen zu begreifen. Denn alles, was von dem betreffenden Elemente in diesem Fall erkannt werden könnte, wäre eben in ihm selber konzentriert. Aber ein so in seinem Wesen isoliertes Element ist uns niemals und nirgends gegeben. Die gleichsam konstitutive Flüchtigkeit, Vergänglichkeit aller gegebenen Erscheinungen ist, wie wir wissen, schon aus einem Grunde *a priori* ein Merkmal ihrer Abhängigkeit von Bedingungen, ihres Zusammenhangs untereinander. Aber der Zusammenhang eines Datums mit einem anderen kann auf empirischem Wege nur induktiv erkannt, nämlich nur aus dem steten Zusammenvorkommen beider in der Wahrnehmung gefolgert werden. Da wir nun nie gewiß sein können, daß ein Datum von heute individuell identisch sei mit einem ähnlichen Datum von gestern, so kommt es uns dabei auch nicht auf die numerische Identität des Einzelnen, sondern bloß auf die Identität in dem *Wesen* mehrerer Erscheinungen an. Diese letztere allein ist unseren Induktionen dienlich. Die Möglichkeit, einen Zusammenhang des Einzelnen zu erkennen, beruht also darauf, daß es in der Natur eine Identität, eine Übereinstimmung in dem Wesen vieler Erscheinungen, also ein *allgemeines* Element gibt, welches

Digitized by Google

zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten dasselbe ist und somit auch dasselbe erwarten läßt. Daher ist jede Erklärung des Einzelnen ein Zurückführen desselben auf das Allgemeine.

Die Erfahrung zeigt uns nun, daß es Fälle gibt, wo der Zusammenhang zweier Fakta ein *vermittelter* ist und daß diese Vermittlung zweifacher Art sein kann.

Ein Faktum kann nämlich erstens das Produkt des Zusammenwirkens mehrerer Ursachen sein. Das einfachste Beispiel davon ist das sogenannte Parallelogramm der Kräfte. Wenn zwei Kräfte auf einen Körper in verschiedenen Richtungen wirken, so bewegt sich der Körper in der Richtung der Diagonale des Parallelogramms, welches auf den Wirkungsrichtungen der beiden Kräfte, als Seiten konstruiert wird, wenn die Länge dieser Seiten nach der respektiven Stärke der beiden Kräfte bestimmt ist. Hier wird die resultierende Bewegung des Körpers dadurch erklärt, daß man sie in die beiden Bewegungen zerlegt, welche der Körper ausgeführt haben würde, wenn er zuerst durch die eine Kraft allein und dann durch die andere Kraft allein bewegt worden wäre.

Eine andere Art der Vermittlung besteht darin, daß ein Antezedens mit einem Konsequens nicht direkt, sondern durch ein Drittes verbunden ist. Die Erläuterung dieser beiden Arten findet man in dem Kapitel von *St. Mills* Logik über die „Erklärung der Naturgesetze", aus welchem ich hier nur die folgende Stelle anführe: „*A* schien die Ursache von *C* zu sein, es ergab sich aber in der Folge, daß *A* nur die Ursache von *B* war, und daß *B* die Ursache von *C* ist. Man wußte z. B., daß durch die Berührung eines äußeren Gegenstandes eine Empfindung hervorgerufen wird; es wurde indessen zuletzt entdeckt, daß nach unserer Berührung des Gegenstandes, und bevor wir die Sensation erfahren, eine Veränderung in einer Art von Strang, der Nerv genannt wird und sich von äußeren Organen bis zum Gehirn erstreckt, stattfindet. Die Berührung des Gegenstandes ist also nur die entferntere Ursache unserer Empfindung, d. h. nicht die eigentlich sogenannte Ursache, sondern die Ursache der Ursache; die wirkliche Ursache der Empfindung ist die Veränderung in dem Zustande der Nerven" (*St. Mill, Logik,* I, S. 546—7 [p. 519—20]).

Digitized by Google

Die Erklärung eines solchen vermittelten Zusammenhangs besteht also darin, daß man das vermittelnde Glied, welches sich zuerst der Beobachtung entzog, aufdeckt und nachweist. Der Unterschied der beiden erwähnten Arten liegt, wie man sieht, darin, daß in dem ersteren Falle die Vermittlung eine *zugleichseiende*, in dem letzteren eine *sukzessive* ist. Die zusammenwirkenden Ursachen vermitteln sich ihre gemeinsame Wirkung zugleich; dagegen steht das ein Antezedens mit einem Konsequenz vermittelnde Element in der Sukzession zwischen beiden.

Alle Erklärung besteht mithin überhaupt im Zurückführen des Einzelnen und Besonderen auf das Allgemeine, des Zusammengesetzten auf das Einfache, des Veränderlichen auf das Beständige. Man will den Zusammenhang einer einzelnen Tatsache mit ihren realen Gründen oder Bedingungen wissen. Aber dieses kann nur induktiv, durch Konstatierung eines *Gesetzes* des Zusammenhangs erreicht werden; und ein vermitteltes, abgeleitetes Gesetz fordert wiederum zu seiner Erklärung und Begründung die Erkenntnis der ursprünglichen, allgemeinsten Gesetze des unmittelbaren Zusammenhangs, aus deren Interferenz es hervorgeht und welche selbst, als unmittelbare und ursprüngliche, auch unveränderlich sind.

Es ist nachgewiesen worden, daß die Welt, in welcher das Verschiedene nach Gesetzen zusammenhängt, durchweg ein bloßes Geschehen ist, sowie auch umgekehrt alles im Geschehen in notwendiger Beziehung zu bestimmten Antezedentien steht. Einer Erklärung bedarf also bloß dasjenige, was zum Geschehen gehört, was seinem innersten Wesen nach ein Ereignis, ein Vorgang, nicht aber ein seiendes Ding ist. Beim Erkennen dessen, was geschieht, kommen aber, wie schon früher erwähnt worden, zwei Dinge in Betracht: 1. die Beschaffenheit desselben, daß es gerade ein solches und kein anderes ist, und 2. das Faktum seines Entstehens oder Zustandekommens. Demgemäß muß alle wissenschaftliche Erklärung eines Vorgangs zwei Momente enthalten, erstens, die Ableitung des Vorgangs aus der *Natur* der Elemente, welche es bedingen, und zweitens, die Ableitung desselben aus einem *bestimmten vorhergehenden Zustande* dieser Elemente, den man zum Ausgangspunkt nimmt. So, um das klarste und einfachste Beispiel anzuführen, erklärt das *Newton-*

Digitized by Google

sche Gesetz der Gravitation die Bewegungen der Himmelskörper in unserem Planetensystem unter der Voraussetzung, daß diese Körper in bestimmten Abständen voneinander eine Bewegung mit bestimmter Geschwindigkeit in der Tangente zu ihren Bahnen schon erhalten haben. Diese Erklärung nimmt also zugrunde nicht bloß die in dem Wesen der Körper liegende gegenseitige Anziehung nach einem bestimmten Gesetze und ihre respektiven Massen an, sondern auch ihre tatsächlichen Abstände voneinander und ihre Einzelbewegungen. Die *Kant-Laplace*sche Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems greift weiter zurück und leitet die jetzt bestehenden Zustände desselben aus einem früheren verschiedenen ab, wo das ganze System eine einzige, höchst verdünnte und weit ausgedehnte kugelförmige Masse mit einer rotierenden Bewegung gewesen ist. Auch diese nimmt also zum Erklärungsgrund nicht allein die Eigenschaften und Gesetze der Körper, sondern auch einen bestimmten Zustand derselben an. Wir müssen nun sehen, wie weit eine Erklärung in diesen beiden Richtungen gehen und welche Befriedigung dieselbe dem Denken endgültig gewähren kann.

Es ist klar, daß die empirische, naturwissenschaftliche Erklärung der gegebenen Wirklichkeit ihr letztes und äußerstes Ziel erreicht haben wird, wenn es ihr gelingt, die ursprünglichen Elemente alles Daseienden zu entdecken, die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit oder ihres gegenseitigen Zusammenhangs zu erforschen und dadurch in den Stand gesetzt zu werden, die gegebenen Zustände der Dinge aus diesen beiden deduktiv abzuleiten unter der Voraussetzung eines bestimmten vorhergegangenen Zustandes, geradeso wie die *Newton*sche Lehre es für die Bewegungen der Himmelskörper tut. Mehr kann die Naturwissenschaft im allgemeinen nicht erreichen, als für die Gesamtheit der Dinge und Fakta dasselbe zu leisten, was *Newtons* Lehre für ein besonderes Gebiet derselben leistet. Was also die Wissenschaft nie leisten kann, ist: 1. die ursprüngliche Beschaffenheit der Elemente und die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit erklären, und 2. einen schlechthin *ersten* Zustand derselben nachweisen, in welchem sämtliche nachfolgende Zustände ihren absoluten Ursprung hätten.

Digitized by Google

Aber, fragt es sich hier, warum soll und darf man auch dieses fordern? Wo liegt das Recht und der Anlaß, in der Erklärung des Gegebenen so weit zu dringen?

Was einen schlechthin ersten Zustand der Dinge betrifft, so liegt das Recht und der Anlaß, nach einem solchen zu fragen, klar am Tage. Denn keine Ableitung ist definitiv, wenn der Grund, aus welchem sie geführt wird, selbst ein abgeleiteter ist. Setzt der Zustand der Dinge, von welchen wir ausgehen, andere, vorhergegangene Zustände voraus, so führt uns eben das Bedürfnis, welches uns getrieben hat, die nachfolgenden Zustände im Zusammenhange mit diesem zu erkennen oder aus ihm abzuleiten, zu der Frage nach seinem Zusammenhange mit den vorhergegangenen Zuständen. Aber nicht allein können wir tatsächlich keinen schlechthin ersten Zustand der Dinge erreichen, sondern das Kausalilätgesetz selbst, welches uns nötigt, einen Zusammenhang der sukzessiven Zustände anzunehmen, das Nachfolgende auf das Vorhergehende zurückzuführen oder aus diesem abzuleiten, verbietet von vornherein, die Möglichkeit eines schlechthin ersten Zustandes auch nur abstrakt vorauszusetzen. Denn dieses Gesetz bedeutet eben, daß keine Veränderung ohne eine andere, vorhergehende zustande kommen kann, daß also eine *erste* Veränderung schlechterdings nicht möglich ist. Hier liegt eine wirkliche Antinomie vor, welche in einem späteren Kapitel noch zur Sprache kommen wird.

Der Grund aber, warum sich das Denken selbst bei der Erkenntnis der ursprünglichen Gesetze des Daseienden nicht beruhigt, ist zuerst der, daß diese Gesetze etwas manifestieren, das nie selbst in der Wahrnehmung gegeben werden kann, nämlich den Zusammenhang der Erscheinungen, welcher ihrem Wesen innewohnt[1]). Die Gesetze sind nicht selbst dasjenige, was das

[1]) „Was man eine Erklärung eines Naturgesetzes durch ein anderes nennt," sagt *Mill*, „ist nur die Vertretung eines Rätsels (*mystery*) durch ein anderes, und macht den allgemeinen Gang der Natur nicht weniger geheimnisvoll; wir können für die allgemeineren Gesetze nicht mehr als für die partiellen ein *Warum* angeben. Die Erklärung kann ein Rätsel, an das man sich gewöhnt hat, und das daher nicht mehr rätselhaft zu sein *scheint*, an die Stelle eines anderen noch ungewohnten setzen." (*Log.*, I, S. 555 [p. 527].) Aber es ist ein Mißverständnis, wenn *H. Spencer* meint, daß „weil die *allgemeinste* Einsicht, zu welcher wir gelangen, nicht auf eine *noch allgemeinere* zurück-

Digitized by Google

Verschiedene untereinander verbindet, sondern sie stellen bloß die Art, wie die innere, uns unzugängliche Verbindung der Erscheinungen in deren wahrnehmbaren Verhältnissen zutage tritt, dar. Man nennt dieses unbekannte Band der Dinge *Vermögen, Kraft, Potenz* usw., ohne doch wissen zu können, wie dasselbe beschaffen ist. Denn obgleich dasjenige, was die Erscheinungen innerlich zusammenhält, selbst ein empirischer Gegenstand, ein integrierender Bestandteil der Welt der Erscheinungen ist und durch Induktion mit Gewißheit aus diesen erschlossen wird, so kann doch kein Schluß aus dem Wahrnehmbaren uns eine anschauliche Vorstellung von der Natur dieses der Wahrnehmung ewig unzugänglichen Objekts verschaffen.

Indessen ist es gewiß, daß selbst wenn wir den inneren Zusammenhang der Dinge unmittelbar schauen könnten, dieses doch unserem Denken keine endgültige Befriedigung gewähren würde. Denn die Beschaffenheit der Dinge, in welcher Verschiedenes vereinigt ist, untereinander im Zusammenhang steht, ist eben, wie wir bewiesen haben, eine abnorme und durch Täuschung bedingt. Die physikalische Erklärung der Dinge kann darum nicht die definitive sein, weil sie auf der Wahrnehmung der Körper fußt, welche selbst ein bloßer Schein ist. Alle physikalischen Erklärungen haben darum eine nur bedingte, empirische Gültigkeit, welche darauf beruht, daß der wirkliche Inhalt der Erfahrung

---

geführt werden kann, dieselbe auch nicht verstanden werden kann". (*First Pr.*, p. 73.) Die allgemeinste Einsicht könnte auch *selbst*verständlich sein. Ein ähnliches Mißverständnis ist es, wenn es in *Platons* „Theätetos" heißt, daß die ersten Urbestandteile, welche keine Erklärung aus weiteren Gründen zulassen, deshalb unerklärbar und unerkennbar, obgleich wahrnehmbar seien. Etwas kann sehr wohl keiner Erklärung *fähig* und zugleich keiner *bedürftig* sein. Wenn wir z. B. die Urbestandteile des Wirklichen wahrnehmen könnten so würden wir zwar dadurch nicht beruhigt werden, aber nicht deshalb, weil diese Elemente selbst auf keine weiteren zurückgeführt werden können, sondern weil wir in denselben etwas Geheimnisvolles, der Wahrnehmung sich Entziehendes würden voraussetzen müssen, nämlich ihren inneren Zusammenhang untereinander. Denkt man sich dagegen die Urbestandteile als ganz getrennte Elemente, welche keine geheimnisvollen Beziehungen zueinander bergen, so würde die Wahrnehmung derselben dem Denken eine vollkommene Erkenntnis und Befriedigung geben. Denn in der Wahrnehmung wäre dann eben *alles* gegeben, was die Natur dieser Elemente enthält, ohne jeden undurchsichtigen und unfaßbaren Rest.

Digitized by Google

(d. i. der Inhalt unserer Empfindungen) seiner Auffassung als einer Welt von Körpern im Raume tatsächlich angepaßt und konform ist. Infolge davon müssen wir auf dem Standpunkte der Erfahrung wohl alles, soweit dies möglich ist, aus der Natur der Körper abzuleiten oder zu erklären suchen, können und dürfen jedoch nicht glauben, daß diese Erklärung eine metaphysische Gültigkeit habe oder dem Denken eine endgültige Befriedigung gewähre. Eine metaphysische, definitive Erklärung der gegebenen Wirklichkeit, eine Ableitung derselben aus dem Unbedingten ist überhaupt nicht möglich. Denn die Veränderung und die Täuschung, welche die gegebene Wirklichkeit durchdringen und bedingen, sind dem normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd und können ihren Grund in diesem nicht haben. Daher ist weder eine erste, unbedingte Ursache des Entstehens der Welt oder der Veränderungen in ihr, noch ein unbedingter Grund ihrer Gesetzmäßigkeit — welche ja durch Täuschung bedingt, nämlich der Auffassung der Sinnesempfindungen als Körper außer uns angepaßt ist — denkbar, wie ich es im weiteren Verlaufe dieses Werkes ausführlicher zeigen werde. Selbst also wenn wir das Wesen und die Gesetze der Gegenstände der Erfahrung vollständig kennten, würden wir dieselben nicht begreifen, weil deren Beschaffenheit eine abnorme ist, mit unserem Begriffe von dem wahrhaft eigenen, normalen Wesen der Dinge nicht übereinstimmt. Ja nicht einmal unser eigenes Ich können wir begreifen, trotzdem daß wir dieses Ich selbst sind, weil dasselbe auch der Norm unseres Denkens nicht entspricht, wovon im zweiten Teile mehr.

Wir müssen also die verschiedenen Bedeutungen der Worte „begreiflich“ und „unbegreiflich“ wohl unterscheiden. Wir sagen manchmal, es sei etwas unbegreiflich, wenn wir nicht wissen, wie dasselbe zustande kommt. So sind z. B. manche Kunststücke der Taschenspieler für den Uneingeweihten unbegreiflich in dem Sinne, daß er nicht weiß, wie dieselben zustande gebracht werden. Aber jedermann weiß, daß es dabei ganz natürlich zugeht und die Sache sehr wohl erklärt werden kann. Die Erklärung ist hier die Angabe der natürlichen Gründe, aus welchen, oder der Naturgesetze, nach welchen jene Vorgänge geschehen, eine Art der Erklärung, von welcher schon oben die

Digitized by Google

Rede gewesen ist. Unbegreiflich ist zweitens alles logisch Widersprechende, aber in einem anderen Sinne. Das logisch Widersprechende (die unbedingte Vereinigung des Verschiedenen) kann gar nicht wirklich gedacht oder als in der Wirklichkeit existierend vorgestellt werden. Denn dasselbe ist mit dem Grundgesetze unseres Denkens und der möglichen Beschaffenheit der Dinge direkt und schlechthin unverträglich. Unbegreiflich ist aber drittens auch alles das, was, obgleich dem Grundgesetze unseres Denkens nicht direkt oder kontradiktorisch entgegengesetzt, doch mit demselben auch nicht übereinstimmt. Und in diesem Sinne ist die ganze empirische Welt und deren gesamte Gesetzmäßigkeit unbegreiflich, weil sie abnorm ist, (bedingte) Vereinigung des Verschiedenen bietet, kein Sein, sondern bloßes Geschehen enthält und durch Täuschung bedingt ist.

Die Unbegreiflichkeit ist somit weit entfernt, mit der Unerkennbarkeit zusammenzufallen. Das Unbedingte, welches unerkennbar, ist dennoch zugleich vollkommen begreiflich, ja das einzige Begreifliche, das es gibt. Denn das Unbedingte ist ein Gegenstand, welcher der Norm, dem Grundgesetze unseres Denkens entspricht, nämlich ein ihm wahrhaft eigenes, nicht von außen entlehntes Wesen besitzt und mit sich selbst vollkommen identisch ist. Dagegen sind die empirischen Gegenstände, obgleich erkennbar, doch nicht begreiflich, weil sie der Norm, dem Grundgesetze unseres Denkens nicht entsprechen. Das Unbedingte bedarf keiner Erklärung, ja dasselbe wird als der oberste Erklärungsgrund selbst angesehen. Alle Versuche, die gegebene Wirklichkeit endgültig zu erklären, sind ja nichts anderes, als Versuche, dieselbe aus dem Unbedingten abzuleiten. Die Unbegreiflichkeit der gegebenen Welt liegt eben darin, daß dieselbe sich aus dem Unbedingten nicht ableiten läßt, mit der Norm unseres Denkens nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann. Darum kann das Hinaufsteigen zu den Gründen des Gegebenen dem Denken nie eine endgültige Befriedigung gewähren[1]).

---

[1]) Diese Unbegreiflichkeit der empirischen Wirklichkeit wird jedoch erst dann recht erhellen, wenn man die im zweiten Teile dieses Werkes gegebene Analyse derselben kennt.

Digitized by Google

Aber wenn wir in dem Hinaufsteigen zu den Gründen keine endgültige Befriedigung erreichen können, so gewährt sie uns dagegen im vollen Maße das Hinabsteigen von den Gründen zu den Folgen. Denn die Prämissen einmal zugegeben, ergeben sich aus denselben die Folgerungen durch Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Das Grundaxiom aller Syllogismen, daß von identischen Dingen dasselbe prädiziert werden kann, ist ein analytischer, selbstverständlicher Satz, welcher dem Denken gar keine Schwierigkeit darbietet. Obgleich also mittels Syllogismen manchmal neue, vorher unbekannte oder wenigstens dem Denken unbewußte Gesetze des Zusammenhangs entdeckt werden können, so bringen sie doch dem Denken keine neue Verlegenheit, sondern scheinen im Gegenteil ganz begreiflich und lichtvoll zu sein, weil alles Unbegreifliche, dem Denken Undurchdringliche in den fundamentalen Annahmen und Tatsachen, nicht aber in dem Prozesse der Ableitung liegt.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

VON DEM SATZE DES ZUREICHENDEN GRUNDES.

Das in dem vorigen Kapitel erörterte Bedürfnis des Denkens, nach den Gründen des Gegebenen zu fragen, hat man zu einem allgemeinen Gesetze erhoben unter dem Namen des *Satzes vom zureichenden Grunde*, welcher manchmal in der unbeschränkten Form behauptet wird, daß „von einem jeglichen der Grund angegeben werden müsse, weshalb es eher sei, als nicht sei“ [1]). Und daß diese übertriebene Ausdehnung des Satzes vom Grunde nicht ganz einer vergangenen Epoche angehört, dafür gibt es Belege in der Gegenwart.

Selbst *Schopenhauer* hat den Satz vom zureichenden Grunde als eine Grundeinsicht hingestellt, die man gar nicht weiter prüfen darf. „Einen Beweis für den Satz vom Grunde zu suchen,“ sagt er, „ist eine spezielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urteil, welches eben dadurch das Prädikat *wahr* erhält. Eben von diesem Erfordernis eines Grundes für *jedes* Urteil [2]) ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er gerät also in den Zirkel, daß er einen Beweis der

---

[1]) *Spinoza* behauptete sogar (*Ethik*, übersetzt von *J. H. v. Kirchmann*, 2. Aufl., S. 16), daß „für jedes Ding es eine Ursache oder einen Grund gebe, sowohl weshalb es existiert, als auch weshalb es nicht existiert“, ohne zu bedenken, daß, wenn für die Existenz eines Dinges Gründe nötig sind, die bloße Abwesenheit derselben für die Nichtexistenz des betreffenden Dinges schon ein hinreichender Grund ist.

[2]) Nur ein paar Zeilen vorher sagt *Schopenhauer* selbst, daß es gewiße Sätze gibt, „deren eigene Gewißheit nicht wieder aus anderen Sätzen erhellen kann“.

Digitized by Google

Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert." (*Die vierfache Wurzel usw.*, 3. Aufl., S. 23—4.)

Danach soll man es als selbstverständlich ansehen, daß alles abgeleitet sei, einen Grund haben müsse. Dies ist aber so weit entfernt, selbstverständlich zu sein, daß es vielmehr geradezu ungereimt ist. Denn wäre in dem Bereiche des Denkens nichts unmittelbar, d. i. ohne Grund gewiß, so würde es auch keine mittelbare Gewißheit, keine Gewißheit aus Gründen geben können. Und ebenso wäre in dem Bereiche der Wirklichkeit nichts Unbedingtes, d. i. ohne Grund Existierendes vorhanden, so würde es eben nichts geben, was den Grund für anderes abgeben könnte. Es gibt kein angeborenes Gesetz oder Bedürfnis unseres Denkens, nach der Erklärung von Dingen überhaupt zu suchen, — wie es die Annahme eines allgemeinen apriorischen „Satzes vom zureichenden Grunde" besagen will — sondern umgekehrt, weil die Gegenstände der Erfahrung mit dem Grundgesetze unseres Denkens nicht übereinstimmen, fühlen wir uns bewogen, nach einer Erklärung derselben zu suchen. Es versteht sich nicht von selbst, daß alles Wirkliche Gründe haben, abgeleitet sein müsse oder einer Erklärung bedürfe, sondern umgekehrt nur weil die Dinge der Erfahrung nicht selbstverständlich sind, mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmen, fragen wir nach dem Grunde, nach dem Warum und Woher bei denselben. Selbstverständlich ist der Satz vom Grunde etwa nur in der Form der tautologischen Behauptung, daß alles, was nicht unmittelbar gewiß oder nicht selbstexistierend (unbedingt) ist, einen Grund — seiner Gewißheit im ersteren Falle, seiner Existenz im letzteren Falle — haben müsse.

Die einzige selbstverständliche Einsicht ist diejenige, welche der Satz der Identität ausdrückt; nämlich die, daß ein jeder Gegenstand in seinem eigenen Wesen mit sich selbst identisch ist. Keinem Menschen kann es einfallen, zu fragen, warum ein Gegenstand mit sich selbst identisch sein soll. Denn dieses leuchtet uns unmittelbar ein kraft des ursprünglichen Gesetzes, welches das Wesen unseres Denkens konstituiert. Stimmten die Gegenstände der Erfahrung mit diesem Gesetze überein, wäre alles Gegebene mit sich selbst wahrhaft identisch, dann würde für die Frage nach dem Warum und Woher überhaupt kein Platz

Digitized by Google

und Anlaß vorhanden sein. Alles würde sich dann von selbst verstehen; ein Übergehen von einem Gegenstand zum anderen und eine Ableitung des einen aus dem anderen wäre dann weder möglich noch nötig. Denn ein jegliches wäre dann in sich vollkommen abgeschlossen. Eben weil diese Eigenschaft, von Gründen abzuhängen und einer Erklärung zu bedürfen, dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd ist, sind wir berechtigt und genötigt, nicht bloß nach dem Warum, nach den Gründen eines jeden bedingten Gegenstandes, sondern auch nach dem Grunde zu fragen, warum überhaupt irgend etwas von Gründen abhängt und einer Erklärung bedarf. Nur kann freilich auf diese letztere Frage keine genügende Antwort gegeben werden. Denn weil die Abhängigkeit von Gründen (das Bedingtsein) dem normalen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist, kann dieselbe auch keinen Grund in der Wirklichkeit haben. So kommen wir dahin, einzusehen, daß es nicht allein Dinge — oder wenigstens ein Ding, nämlich das Unbedingte — gibt, welche von keinen Gründen abhängen und keiner Erklärung bedürfen, sondern daß auch manches, was seinem Wesen zufolge einen Grund voraussetzt, doch keinen hat, was namentlich bei denjenigen Elementen der gegebenen Wirklichkeit der Fall ist, welche dem normalen unbedingten Wesen der Dinge fremd sind. Diese Elemente bedürfen der Erklärung und sind doch keiner fähig[1]).

Wir müssen nun untersuchen, welches das allgemeine Merkmal des Abgeleiteten und von Gründen Abhängigen ist. Ein solches muß es geben, weil wir sonst nicht würden erkennen können, was seinem Wesen nach abgeleitet ist. Denn die Abhängigkeit eines Gegenstandes von anderen ist nie in dessen Wahrnehmung mitgegeben.

Alle Ableitung setzt Sukzession voraus. Was gar nicht entstanden ist, keinen Ursprung hat, das kann eben darum auch keinen Grund haben. Dieses habe ich schon oben (in dem Kapitel „Sein und Geschehen") gezeigt und brauche es nicht weiter zu erörtern. Der „Satz vom Grunde" ist also nichts anderes als der Satz der Kausalität, wonach kein Entstehen, keine Veränderung ohne Ursache möglich ist. Und daß der Satz der

[1]) Dies wird in den nachfolgenden Kapiteln und namentlich in dem letzten Kapitel dieses Teiles noch ferner gezeigt.

Digitized by Google

Kausalität keine unmittelbar gewisse, selbstverständliche Einsicht ist, das habe ich durch die Ableitung desselben bewiesen.

Aber auch in dem Bereiche unseres Bewußtseins ist das Verhältnis von Grund und Folge ein Verhältnis der Sukzession, dasjenige des Vorgedachten und des Nachgedachten. Der Grund einer Erkenntnis oder eines Urteils ist dasjenige, durch dessen Vermittlung das Bewußtsein zu dieser Erkenntnis oder zur Konstatierung ihrer Gewißheit gelangt. Nur ist hier das Verhältnis des Vorhergehenden zum Nachfolgenden allerdings nicht das der bloßen Kausalität. Es gibt Gründe, welche nicht bloße Ursachen sind, oder mit anderen Worten, es gibt Gesetze, welche nicht physischer Natur sind. Schon früher habe ich gezeigt, daß der den Vorstellungen innewohnende Glaube kein physischer Vorgang und keine physische Eigenschaft ist und daß auch die Gesetze, nach denen der Glaube (die Überzeugung) erzeugt werden soll, d. i. die eigenen, normalen Gesetze des Denkens nicht physischer, sondern logischer Natur sind. Hier müssen wir diesen Unterschied noch hervorheben.

Man weiß, daß die Menschen oft irrtümlich glauben und urteilen, ja daß das irrtümliche Glauben und Urteilen noch häufiger ist als das richtige. Was nun die Gründe der irrtümlichen Urteile anbetrifft, so kann man wohl sagen, daß es bloße Ursachen sind, die ihre Wirkungen nach demselben Gesetze der Kausalität hervorbringen, welches auch in der physischen Natur sich betätigt. Ob ein Körper sich bewegt, weil er von einem anderen Körper gestoßen worden ist, oder ob ein Mensch etwas glaubt, weil er durch Neigung, Autorität oder Gewohnheit zu diesem Glauben geführt worden ist, — das sind beiderseits Fälle gewöhnlicher, physischer Kausalität. Aber von dem richtigen Glauben und Urteilen kann das gleiche nicht gesagt werden. Wenn wir die Wahrheit eines Theorems einsehen und anerkennen, weil uns der vollständige Beweis desselben vorliegt, so kann man zwar auch sagen, daß der Beweis die Ursache unseres Glaubens oder unserer Überzeugung ist; aber man begreift doch wohl, daß der Beweis keine physische Ursache ist, daß derselbe unseren Glauben nicht nach einem bloß physischen Gesetz bewirkt. Ein Kennzeichen davon ist dieses: Die Wirkung jeder physischen Ursache kann durch eine andere Ursache teilweise

Digitized by Google

oder ganz aufgehoben werden; unser Glaube an die Wahrheit eines regelrecht bewiesenen Theorems kann dagegen durch keine Ursache vernichtet werden, dieselbe müßte uns denn aller Besinnung überhaupt berauben. Ja, selbst wenn unser ganzes Heil von einem Irrtum abhinge, so könnten wir denselben nicht für eine Wahrheit halten, nachdem wir dessen Irrtümlichkeit einmal klar eingesehen hätten. Hier tritt uns also eine Macht entgegen, welche von bloß physischen Mächten *toto genere* verschieden ist, eine Macht, deren Wirkung nicht von ihrer physischen Stärke, sondern von ihrer *höheren Berechtigung* abhängt.

Außer den logischen Gesetzen gibt es noch ein Gesetz, dessen Wirksamkeit nicht von seiner physischen Stärke, sondern von seiner höheren Berechtigung abhängt, nämlich das moralische Gesetz. Daß der Mensch das Bewußtsein dieser höheren Berechtigung der logischen und der moralischen Gesetze hat und sich innerlich verpflichtet fühlt, in seinem Denken, Wollen und Handeln diesen Gesetzen trotz aller entgegenwirkenden Ursachen oder Motive zu gehorchen, dies beweist eben, daß er kein bloß physisches Wesen ist. Aber der Mensch ist doch einerseits auch ein Naturwesen und den Naturgesetzen untertan, weshalb bei ihm nur zu oft das höher Berechtigte durch das physisch Mächtigere überwunden wird, was ein irrtümliches Denken und ein ungerechtes und unmoralisches Wollen und Handeln zur Folge hat.

Doch soll hier nicht vom Menschen und seiner Natur, sondern von dem Satze des zureichenden Grundes die Rede sein. Die obigen Andeutungen sollen nur dazu dienen, klarzumachen, daß es Gründe gibt, welche nicht bloße Ursachen sind, oder mit anderen Worten, daß es Gesetze gibt, welche nicht physischer Art, keine Naturgesetze sind. Man muß also zweierlei Gründe unterscheiden, physische und logische, Gründe des Werdens oder Geschehens und Gründe des Erkennens oder Glaubens.

Aber obgleich es Gründe gibt, welche keine bloßen Ursachen sind, so gibt es doch keinen von dem Satze der Kausalität verschiedenen „Satz vom Grunde". Denn außer den Veränderungen gibt es nichts in der Welt, wovon man im allgemeinen sagen könnte, daß es Ursachen oder Gründe haben müsse. Und namentlich kann dies von Urteilen nicht gesagt werden. Denn gäbe es keine unmittelbar gewissen, also hinsichtlich ihrer Ge-

Digitized by Google

wißheit grundlosen Urteile, so würde, wie schon erwähnt worden, überhaupt keine Gewißheit und kein Urteilen mit Gewißheit möglich sein. Erste Gründe des Geschehens kann es nicht geben, die ersten Gründe des Erkennens als solchen liegen dagegen in dem unmittelbar Gewissen. Mit dem unmittelbar Gewissen fängt alles Erkennen an, auf unmittelbaren Wahrnehmungen baut es sich auf. Als Vorgänge in der Wirklichkeit gehören allerdings auch unsere Erkenntnisse und Urteile in das Gebiet des allgemeinen Geschehens und setzen wie alles, was geschieht, unveränderliche Antezedentien, Ursachen ins Unendliche rückwärts voraus; aber *als* Erkenntnisse, *als* Urteile haben dieselben ihren ersten Grund in dem unmittelbar Gewissen.

Die Verwechslung der realen Gründe, d. h. der Ursachen mit den Erkenntnisgründen hat nun schon manches Mißverständnis veranlaßt. So ist man nämlich geneigt, unter einem „zureichenden Grunde" etwas zu verstehen, das die Folge *erzeugt*, aus sich hervorbringt. Dies kommt daher, daß in einem Syllogismus die Prämissen die Konklusion für das Bewußtsein gleichsam erzeugen. Die Konklusion liegt hier schon in den Prämissen und braucht bei deren Zusammenstellung nur herausgehoben zu werden; sie ist eben der bloße Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zueinander stehen. Das überträgt man nun unwillkürlich auf die Gründe des Geschehens, welche in der Wirklichkeit vorgefunden oder vorausgesetzt werden. Auch hier will man aus der Natur des Grundes ersehen können, warum derselbe gerade solche und keine anderen Folgen und Wirkungen hervorbringt, wie man in dem Syllogismus aus den Prämissen ersieht, warum dieselben eine solche und keine andere Konklusion begründen. Allein das heißt offenbar, die logische Aufeinanderfolge im Begreifen mit der realen Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit verwechseln. Wenn man ein allgemeines Gesetz als den Grund der besonderen Gesetze ansieht, welche nähere Spezifikationen desselben unter bestimmten Umständen oder Bedingungen sind, so kann man zwar diese letzteren aus ihm begreifen. Daß der Fall der Körper auf der Erde und die Bewegungen der Planeten um die Sonne demselben Gesetze gemäß geschehen, welches auch die Kepplerschen Gesetze dieser Bewegungen begründet, — ist

Digitized by Google

logisch klar. Denn dies geht aus der bloßen Subsumption der gegebenen Verhältnisse und Tatsachen unter das Gesetz der Gravitation hervor. Aber das Verhältnis einer Ursache zu ihrer Wirkung ist ganz und gar verschieden von dem Verhältnisse eines Gesetzes zu dessen Spezifikationen und Folgerungen. Die Ursache geht nicht in der logischen Ordnung des Begreifens, sondern in der realen Reihe der Sukzession der Wirkung stets voran; so wie auch umgekehrt, das allgemeine Gesetz nicht der reale Grund oder die Ursache der besonderen Gesetze und einzelnen Tatsachen ist, welche unter ihm stehen, und diese sind nicht Folgen oder Wirkungen, sondern nur Fälle, Beispiele oder nähere Spezifikationen desselben. Schon *Hume* und *Th. Brown* haben gezeigt, daß in der Natur einer gegebenen Ursache nichts gefunden werden kann, woraus man im voraus ersehen könnte, von welchen Wirkungen dieselbe begleitet sein wird. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung kann daher nur aus Erfahrung, nämlich aus der Tatsache ihres beständigen Aufeinanderfolgens erkannt werden. Es ist aber auch vornherein unmöglich zu denken, daß irgendein reales Objekt ein anderes solches erzeuge. Auch nicht im entferntesten kann irgendeine Vorstellung von einem solchen Erzeugen gebildet werden. Der reale Grund oder die Ursache einer Wirkung ist nichts anderes, als das beständige Antezedens derselben im Dasein, und *zureichend* ist dieser Grund, wenn er stets von der *ganzen* Wirkung begleitet wird, wenn keine weiteren Antezedentien nötig sind, um den Eintritt der Wirkung ins Dasein zu vermitteln und zu bedingen.

Hier liegt aber die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Irrtum zu verfallen, was auch wirklich sowohl *Hume* als *Brown* widerfahren ist. Weil wir den Grund nicht kennen, warum bestimmte Ursachen von bestimmten Wirkungen begleitet werden, haben diese Denker das Vorhandensein eines solchen Grundes überhaupt geleugnet. Aber das heißt offenbar das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Grund davon, daß eine gegebene Ursache nur eine bestimmte Wirkung nach sich zieht, liegt zwar nicht in dieser Ursache allein, ebensowenig wie er in ihrer Wirkung allein liegt; aber er liegt in demjenigen, was Ursache und Wirkung miteinander verbindet. Der Umstand, das bestimmte Erscheinungen stets aufeinanderfolgen, kann nichts anderes be-

Digitized by Google

deuten, als daß sie miteinander verbunden sind. Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen und möchte es noch wiederholen, daß der Glaube an die Gültigkeit der Induktion gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen wirklichen Zusammenhang der Erscheinungen. Denn die Induktion ist nichts anderes, als der Schluß aus dem steten Zusammenvorkommen gleicher Erscheinungen auf eine Verbindung derselben untereinander.

Wohl ist es wahr, daß die Annahme einer Kraft, eines besonderen Vermögens *(power)* in einem individuellen Objekte, andere Objekte zu modifizieren und überhaupt Wirkungen hervorzubringen, durchaus unhaltbar ist. In der Tat kann die Kraft, das Vermögen, Veränderungen zu bewirken, niemals die Eigenschaft eines individuellen Dinges als solchen sein, denn sonst wäre dieses Ding eine unbedingte Ursache, und eine solche ist nicht denkbar. Aber daraus folgt nicht, daß die Kraft überhaupt gar nicht existiere. Wenn dieselbe einem Gegenstande nicht in seiner Isoliertheit und Individualität zukommt, so kommt sie doch den Gegenständen in ihren Beziehungen untereinander zu, wie es ja die Erfahrung unzweifelhaft zeigt. Die Kraft ist zwar nicht selbst eine individuelle Ursache, die Eigenschaft eines einzelnen Objekts, wohl aber die reale Basis aller ursächlichen Verhältnisse zwischen den Objekten der Erfahrung überhaupt.

Dieses scheinen jene Denker übersehen zu haben. Spöttisch sagt *Th. Brown* darüber: „Alles, was wir wirklich von Kausalität verstehen, ist bloße Unveränderlichkeit der Sukzession; aber wir denken immer, es müsse darin noch etwas stecken, . . . etwas sehr Dunkles und Wundervolles, . . . welches jede Veränderung bewirkt, die wir wahrnehmen, nur nicht diejenige Veränderung, durch welche es selbst ein Objekt unserer Wahrnehmung werden könnte" (*Cause and Effect*, p. 124). Hier wird übersehen, daß eben die „Unveränderlichkeit der Sukzession" nichts anderes bedeuten kann, als eine *Verbindung* des Sukzessiven, die man daher notwendig annehmen muß, trotzdem daß sie nie selbst wahrgenommen werden kann. Verlangen, daß diese Verbindung selbst wahrgenommen würde, heißt verlangen, daß dasjenige, was die Basis aller kausalen Verhältnisse bildet, selbst als das Glied eines kausalen Verhältnisses auftrete, was ungereimt ist.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

WAS IST DIE NEGATION IN DER WIRKLICHKEIT.

Es ist ein sehr bedenklicher und betrübender Umstand, daß in der Philosophie eine Belehrung gar nicht möglich zu sein scheint. Wir sehen, daß selbst in den einfachsten, elementarsten Fragen stets Ansichten vertreten und behauptet werden, deren Unhaltbarkeit ganz offen am Tage liegt und auch hundertmal nachgewiesen worden ist. Wenn es in diesem Gebiete der Forschung auch nicht möglich wäre, zu richtigen positiven Ergebnissen zu gelangen, so könnte uns, sollte man meinen, wenigstens doch nichts hindern, uns vor irrtümlichen Meinungen und Annahmen zu bewahren. Allein es wohnt dem Menschen, wie schon *Bacon* bemerkt hat, eine ganz besondere Vorliebe zur Affirmation, zur Behauptung ein, der zufolge wir lieber glauben und behaupten wollen, auf die Gefahr hin, uns in unserer Ansicht zu irren, als nach dem Vorgange des *Sokrates* uns bei dem Bewußtsein unseres Unwissens in betreff eines Gegenstandes der Forschung zu beruhigen, oder was noch besser wäre, unsere Untersuchungen mit mehr Genauigkeit und kritischer Vorsicht fortzusetzen.

Ein Fall eines solchen unverantwortlichen Irrens ist die Verwechslung der *logischen* Negation mit der *realen*. Es scheint unglaublich, daß denkende Männer, ja Philosophen die Affirmationen und Negationen, die wir in unseren Vorstellungen und deren Ausdrücken über die Gegenstände fällen, für etwas diesen Gegenständen selbst Inhärierendes halten könnten. Man könnte ja mit ebensoviel Sinn auch die Worte, in welchen unsere Affirmationen und Negationen ausgesprochen werden, den Gegenständen als einen Teil ihrer Beschaffenheit beilegen. Daß Wasser *nicht* Kupfer und ein Pferd *nicht* ein Sperling ist, das sind, wie selbst ein Kind einsehen sollte, keine Negationen in diesen Gegenständen selbst, sondern nur in unserm Denken, welches

Digitized by Google

sie untereinander vergleicht und ihre Unterschiede hervorhebt. Nichtsdestoweniger wurden auf dieser Objektivierung der logischen Negationen ganze Systeme gebaut und das Mißverständnis dauert bis in die Gegenwart hinein fort. So hat z. B. nach *Ulricis* Ansicht (*Zur log. Frage*, 1870, S. 70) „die Negation im Sein ganz dieselbe Bedeutung, wie im Denken" und umgekehrt, „im Denken ganz dieselbe Bedeutung, wie im Sein. Denn was im Sein die Bestimmtheit ist, das ist im Denken der Unterschied ... Ein Bestimmtes kann es (d. h. etwas) nur *sein* und gefaßt werden mittels der Negation, mittels und wegen seiner Unterschiedenheit von anderem" (*Eb.*, S. 72); woraus also folgt, daß ein realer Gegenstand seine sämtlichen Bestimmtheiten und Eigenschaften verlieren muß, sobald sich alle anderen Gegenstände von ihm entfernen und er allein zurückbleibt, ohne die Möglichkeit mit denselben verglichen zu werden.

Am bündigsten hat dieses Mißverständnis *Spinoza* ausgesprochen in dem bekannten Satze: *Omnis determinatio est negatio.* Treffend bemerkt darüber *Herbart* (*Allg. Met.*, I, S. 493): „Spinoza hielt die Negation im zusammenfassenden Denken, die wir vornehmen, wo wir eins dem anderen gegenüberstellen, für eine Negation im Gegenstande selbst. Bei dieser Verwechslung ist es nun kein Wunder, wenn gerade dasjenige, dessen Position fertig, also geschlossen und vollständig ist, gehalten wird für ein Endliches, in dem Sinne, als ob ihm etwas mangelte, das man ihm noch zusetzen könnte."

Die eigentliche Konsequenz dieser Objektivierung der logischen Negation ist, daß nur dasjenige im vollen Sinne für real zu halten ist, was entweder ganz bestimmungslos ist oder eine unendliche Menge von Bestimmungen und Prädikaten in sich vereinigt. Man wurde indessen durch dieselbe bloß zu der Einbildung eines *ens realissimum* geführt, welches der Inbegriff aller in der Wirklichkeit vorhandenen Prädikate und Realitäten sein soll und welches selbst *Kant* für ein *Ideal* der Vernunft hielt, das „auf einer natürlichen und nicht willkürlichen Idee gegründet" sei (*Kr. d. r. Vft.*, S. 468). *Kant* erklärte zwar dieses Ideal für ein bloß regulatives Prinzip der Vernunft, aber von den Pantheisten nach ihm wurde diese Einbildung ganz ernstlich adoptiert, und sogar in unserer Zeit noch behauptet *Mansel*

Digitized by Google

z. B., daß das Absolute und Unendliche (eigentlich zwei ganz unverträgliche Dinge) „nichts weniger sein kann, als die Summe aller Realität", welche in sich alles enthält, „was aktuell ist, selbst das Übel inbegriffen"[1]).

Wir wollen sehen, wie *Kant* diesen sonderbaren Gedanken begründet hat. In der Kritik der reinen Vernunft steht darüber unter anderem folgendes:

„Der Satz: alles Existierende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paar einander entgegengesetzter *gegebener,* sondern auch von allen möglichen Prädikaten ihm immer eins zukomme ... Er will soviel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen." Daraus stammt „die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit", welche bei näherer Untersuchung „sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutert und dadurch der Begriff eines einzelnen Gegenstandes wird, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß" (S. 463).

Die Relativität der gegebenen Objekte bringt es zwar mit sich, daß man einen Gegenstand eigentlich nur dann vollständig kennen würde, wenn man seine Art des Verhaltens gegen *alle* anderen Gegenstände wüßte. Denn die Eigenschaften der erkannten Objekte sind bloß Arten und Weisen, wie sie sich untereinander verhalten. Allein *Kant* und die Pantheisten denken offenbar dabei nicht an die wirkliche Relativität der Dinge, sondern nur an diejenige, welche sie durch ihr Beisammensein im zusammenfassenden und vergleichenden Denken erhalten[2]). Ein Mensch kann viele Gegenstände kennen und *in abstracto* sogar eine ganz unbestimmte Menge vorhandener oder möglicher

[1]) Zitiert in dem Werke *St. Mills An Examination* etc., p. 113.

[2]) Denn aus dem Umstand, daß die wirkliche Relativität der empirischen Gegenstände dem unbedingten Wesen der Dinge, also der Norm oder dem Ideal fremd ist, folgt, wie oben ausführlich bewiesen worden, nicht der Schluß daß das Ideal alle möglichen Prädikate in sich vereinige, sondern umgekehrt der Schluß, daß dasselbe gar keine Vielheit von Prädikaten, keine Unterschiede in sich enthält, vielmehr einfach, weil mit sich selbst vollkommen identisch ist.

Digitized by Google

Gegenstände voraussetzen, und dann sieht er freilich ein, daß ein Gegenstand nicht ist wie ein anderer, und daß in demselben vieles nicht angetroffen wird, was den anderen eigen ist. Allein was hat dieser Umstand mit den wirklichen Gegenständen selbst oder auch nur mit unserer Erkenntnis derselben zu tun? Wird meine Erkenntnis eines Tintenfasses z. B. dadurch vermehrt und vervollständigt, daß ich einsehe, das Tintenfaß sei keine Nachtigall und keine Parlamentsrede? Und was soll man gar zu dem Einfall sagen, die verschiedenen Prädikatsvorstellungen in dem Kopfe eines Menschen zu der Vorstellung eines Gegenstandes außer seinem Kopfe, und zwar zu der Vorstellung eines Urwesens zu vereinigen? Daß eine solche Vorstellung nicht allein keine Berechtigung, sondern nicht einmal einen Sinn hat, ist doch *Kant* selbst nicht entgangen. Denn er sagt: „Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen. (Der Besitzer aller möglichen Prädikate „einfach"?) Die Ableitung aller anderen Möglichkeiten von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine *Einschränkung* seiner höchsten Realität und gleichsam als eine *Teilung* derselben angesehen werden können . . . Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als *Inbegriff* zugrunde liegen" (*Eb.*, S. 467).

Kant hat also mit einem „Inbegriff" angefangen und ist von diesem zu einem „Grunde" gekommen, ohne jeden anderen Übergang, als welcher in den oben zitierten Worten „weil man auch nicht sagen kann usw." liegt. Der Gedanke eines Grundes ist aber offenbar ein ganz anderer, als derjenige eines Inbegriffs. Wie unklar man sich auch einen Grund denkt, so ist doch darin jedenfalls der Unterschied desselben von seinen Folgen mitgedacht und somit der pantheistische Gedanke der Alleinheit aufgegeben. So ist es aber auch stets mit dem Pantheismus ergangen; man behauptet die Einheit des Urwesens mit der Welt und denkt sich dasselbe doch immer als etwas von der Welt Unterschiedenes.

Diese wunderlichen Einbildungen werden am besten dadurch widerlegt, daß man zeigt, was eine reale Negation in der Wirklichkeit ist und wie sie sich von der logischen Negation unterscheidet.

Digitized by Google

Wenn einem Gegenstande etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gar nicht gehört, so ist das nicht der geringste Mangel und keine Negation in dem Gegenstande selbst. Zu einer Negation wird es bloß im Denken, welches außer den Eigenschaften dieses Dinges noch viele andere kennt und einsieht, daß dieselben sich in dem Gegenstande *nicht* vorfinden.

Wenn aber einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen *gehört*, so ist das ein wirklicher Mangel, eine in dem Gegenstande selbst vorhandene reale Negation, welche man von der logischen genau unterscheiden muß.

Wer würde es für einen Mangel in dem Menschen ansehen wollen, daß derselbe keine Hörner und keinen Schwanz hat? Fehlen aber diese einem Ochsen, so ist das ein wirklicher Mangel. Der Grund davon ist klar. Hörner und Schwanz gehören eben zu dem Wesen eines Ochsen, aber nicht zu demjenigen eines Menschen. Die *Vollkommenheit* eines Dinges besteht also nicht darin, daß dasselbe alle möglichen oder wirklichen Eigenschaften hat, sondern nur darin, daß dasselbe *alles zu seiner eigenen Natur Gehörende besitzt.*

Aus dem obigen Beispiele eines Mangels der Hörner und des Schwanzes geht es nicht so klar hervor, daß dieser Mangel eine wirkliche Negation in dem Wesen eines Ochsen ist, weil Hörner und Schwanz mehr zu der äußeren Erscheinung dieses Tieres, als zu dessen innerer Konstitution gehören. Man nehme aber jeden krankhaften Zustand, sei es des Geistes oder des Körpers, jede Abweichung von dem normalen, seiner eigenen Natur gemäßen Zustande eines lebenden Wesens, so wird man zugeben müssen, daß ein lebendes Wesen in einem solchen Zustande nicht mehr ganz es selbst ist. Besonders ist die Geisteskrankheit eine fast vollkommene Entfremdung des Tieres von sich selbst. Ein delirierender Mensch und ein toll gewordenes Tier sind nur noch nach äußerlichen Merkmalen und Eigenschaften mit ihrer früheren normalen Persönlichkeit zu identifizieren.

Eine reale Negation kann aber auch darin bestehen, daß in einem Dinge etwas vorhanden ist, was zu seinem eigenen Wesen *nicht* gehört und was also von demselben *negiert* werden muß. Und zwar kann alle reale Negation auf diese letztere Bestimmung

Digitized by Google

zurückgeführt werden. Denn wenn auch einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gehört, so ist dies eben auch ein Umstand, welcher demselben an sich fremd ist oder zu seiner eigenen, normalen Beschaffenheit *nicht* gehört.

Das Vorhandensein einer solchen realen Negation in einem Dinge bildet nun einen *realen Widerspruch* in demselben, welcher von dem logischen Widerspruch durchaus verschieden ist. Wenn ein Ding etwas enthält, was ihm an sich fremd ist, so ist dasselbe offenbar mit sich selbst nicht vollkommen identisch, und diese Abwesenheit der Identität mit sich ist ein realer Widerspruch, eine reale Nichtübereinstimmung des Dinges mit sich selbst. Einen *logischen* Widerspruch würde aber dieses Verhältnis nur dann ausmachen, wenn das in dem Dinge vorhandene ihm fremde Element dennoch zu seinem *eigenen* Wesen gehörte, was jedoch, wie alles logisch Widersprechende, unmöglich und undenkbar ist, obgleich es von einigen, und namentlich von *Hegel* im Ernst behauptet worden ist.

Wir sehen also, daß die Vollkommenheit nichts anderes bedeutet, als die normale Beschaffenheit eines Dinges, diejenige Beschaffenheit desselben, in welcher es mit sich selbst wahrhaft identisch ist. Denn aller Mangel, alle reale Negation in einem Dinge ist eine Nichtübereinstimmung desselben mit sich selbst, zeigt das Vorhandensein von Elementen oder Einflüssen in ihm, welche zu dem wahrhaft eigenen Wesen der Dinge nicht gehören. Die Unvollkommenheit der empirischen Dinge bedeutet demnach eben dies, daß ihre Beschaffenheit nicht die normale ist, daß sie eine Negation, d. i. etwas dem Wesen der Dinge an sich Fremdes enthält und darum der wahren Identität mit sich ermangelt.

Nun ist aber gezeigt worden, daß auch der Begriff des Bedingtseins dasselbe bedeutet, nämlich das Vorhandensein von etwas, das dem Wesen der Dinge an sich fremd ist. Alles Unvollkommene ist also bedingt und alles Bedingte unvollkommen. Bedingtsein und Unvollkommenheit sind zwei Spezifikationen eines gemeinsamen höheren Begriffs, nämlich desjenigen der Abwesenheit innerer Identität der empirischen Gegenstände mit sich selbst. Nur dokumentiert diese sich in beiden auf verschiedene Weise, einerseits in der Abhängigkeit der empirischen

Digitized by Google

Gegenstände von Bedingungen und andrerseits in dem Umstand, daß sie sich selbst verleugnen, selbst den faktischen Beweis dafür liefern, daß ihnen ein wahrhaft eigenes Wesen und wahre Identität mit sich fehlt. Auch hier stellt es sich also wieder heraus, daß der Gegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten der Gegensatz zwischen der normalen und vollkommenen, wahrhaft eigenen Natur der Dinge und einer abnormen und unvollkommenen, sich selbst verleugnenden Beschaffenheit derselben ist[1]).

Indessen genügt es nicht, die irrtümlichen Ansichten über diesen Gegenstand zu widerlegen und die wahre Auffassung desselben darzulegen, man muß auch noch die Gründe aufzeigen, welche die Menschen zu den irrtümlichen Ansichten geführt haben. Wie kamen die Menschen dazu in jeder Determination eine Negation zu sehen und demgemäß das Unbedingte entweder als ein monströses Gemisch aller vorhandenen Eigenschaften oder — was das Gewöhnlichere ist — als ein „Unendliches" sich zu denken, während doch die Begriffe des Unbedingten und des Unendlichen einander in Wahrheit ausschließen? Die Objektivierung der logischen Negation hat es nicht allein getan, oder vielmehr diese ist selbst durch einen tieferen Grund veranlaßt worden, den man jetzt aufzeigen muß.

Der erste Grund davon ist die natürliche Täuschung, kraft welcher die Gegenstände der Erfahrung uns als Substanzen, d. h. als unbedingte oder mit eigenem Wesen begabte Dinge erscheinen. Infolge davon glaubt der im Schein befangene Mensch, daß ein Gegenstand der Erfahrung, z. B. unser Ich in seiner Einheit eine Substanz, d. h. unbedingt sei, während er doch zugleich bei einiger Aufmerksamkeit nicht umhin kann einzusehen, daß eben derselbe Gegenstand in jeder Einzelheit seines Wesens und jedem Moment seines Daseins bedingt, von äußeren Faktoren abhängig ist. Dies führt zu der Annahme,

---

[1]) Die Tendenz der Menschen, das Unbedingte stets auch als das Vollkommene zu denken, was beides in dem Begriffe „Gott" vereinigt ist, war also ganz berechtigt und zeugt von einer richtigen Intuition. Dagegen war die Art, wie man sich den Gottesbegriff näher bestimmte, stets irrtümlich, und dies werde ich in dem Nachfolgenden zeigen.

Digitized by Google

daß alle Bestimmtheit, alle Determination in dem Gegenstande eine Negation, d. h. eben eine Negation seiner Substantialität, seiner Wesenseigenheit sei. Soweit es sich um die Gegenstände der Erfahrung handelt, ist dies auch vollkommen richtig, nämlich in dem Sinne, daß die Gegenstände der Erfahrung in der Tat keine Substanzen, keine wahrhaft einheitlichen Dinge, sondern bloße Zusammensetzungen von Eigenschaften und Phänomena sind. Aber man versteht diese Negation im allgemeinen ganz verkehrt. Aus dem Umstande, daß die Gegenstände der Erfahrung in jeder einzelnen Bestimmtheit bedingt sind, folgert man nicht, daß diese Gegenstände bloße Zusammensetzungen, keine Substanzen sind, sondern man folgert vielmehr daraus, daß alle Bestimmtheit, alle Determination überhaupt bedingt sei, und also dem Unbedingten fremd sein müsse.

Hier ist also der Grund, welcher die Menschen geneigt macht, das Unbedingte entweder als die Totalität alles Wirklichen sich zu denken, welche alle realen Eigenschaften mitsamt ihren Bedingungen in sich enthält und doch eine Einheit ist, oder dasselbe wenigstens als ein Unendliches sich vorzustellen. Die erstere Annahme wird noch in dem nachfolgenden Kapitel behandelt werden, über die letztere muß man hier noch einige Worte der Erläuterung sagen.

Was will man eigentlich damit erreichen, wenn man das Unbedingte als das Unendliche behauptet? Man will eben eine Auffassung zu Wege bringen, nach welcher das Unbedingte zugleich bestimmt und doch auch nicht bestimmt ist, nach welcher es zwar positive Eigenschaften besitzt, die sich aber durch ihre Schrankenlosigkeit der Determination entziehen. Es ist schwer, in eine so unklare und innerlich widersprechende Denkweise sich zu versetzen und nur aus ihren Gründen kann man sie verstehen. Ein realer Gegenstand muß eine bestimmte Natur haben, das fühlt jedermann, wenn auch nur dunkel. Nun ist man aber in der Einbildung befangen, daß alle Bestimmtheit bedingt ist. So kommt man zu der Annahme, daß das Unbedingte zwar qualitativ bestimmt ist, daß aber seine Qualitäten quantitativ unbestimmt, schrankenlos, unendlich sind. Auf diese Weise allein glaubt man sie sich als unbedingt denken zu können trotz ihrer qualitativen Bestimmtheit. In Wahrheit ist das Unbedingte nicht allein nicht

Digitized by Google

unendlich, sondern vielmehr umgekehrt einfach, aller Vielheit und Quantität innerlich fern. Nachdem ich im Vorhergehenden den wahren Begriff des Unbedingten ausführlich erörtert und bewiesen habe, brauchte ich mich eigentlich auf diese irrtümlichen Auffassungen nicht einzulassen. Doch muß dies der Vollständigkeit wegen geschehen, und ich bitte darum den Leser auch noch die nachfolgenden Kapitel geduldig durchzugehen.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

DER PANTHEISMUS ODER DIE VERWECHSLUNG DES UNBEDINGTEN MIT DEM ALLGEMEINEN.

In einem früheren Kapitel habe ich gezeigt, daß der Schluß aus den Tatsachen nicht die Vielheit, sondern die Einheit des Unbedingten oder der Substanz ergibt. Auch habe ich nachgewiesen, daß alle Versuche, die gegebene Wirklichkeit aus einer Vielheit von Substanzen abzuleiten oder zu erklären, verfehlt sind. Darum brauche ich die Annahme einer Vielheit von Substanzen weiter nicht zu berücksichtigen. In dem Nachfolgenden werden nur diejenigen metaphysischen Lehren der Gegenstand unserer Prüfung sein, welche das Unbedingte als eine Einheit fassen und den Zusammenhang der gegebenen Welt mit dieser Einheit begreiflich zu machen suchen.

Diese Lehren zerfallen in zwei Gruppen, von denen die eine das Unbedingte als mit der Welt identisch oder dieser innewohnend, die andere als von der Welt verschieden und außer ihr liegend faßt. Die erste Gruppe umfaßt die Lehren, welche man im allgemeinen die *pantheistischen* nennt und die andere die *theistischen*. Wir werden beide nacheinander, hier zunächst namentlich die pantheistische Voraussetzung prüfen.

Zuerst sage ich nun, daß der pure, strenge Pantheismus ein nicht zu vollziehender, unmöglicher Gedanke ist, der zwar von manchen ausgesprochen, aber von niemanden wirklich gedacht worden ist. Denn der pure Pantheismus besteht in der Behauptung, daß alle die vielen und verschiedenen Gegenstände, die wir in der Welt sehen, gerade in ihrer Vielheit und Verschiedenheit ein einziger Gegenstand seien, welcher eben das Unbedingte ist. Nach dem puren Pantheismus, nach der Formel ἓν καὶ πᾶν

Digitized by Google

soll eben das eine Unbedingte seinem eigenen Wesen nach die vielfältige Welt und die vielfältige Welt an sich, in Wahrheit das eine Unbedingte, also ein einziger Gegenstand sein.

Es ist schon im II. Buch dieses Teils bewiesen worden, daß eine unbedingte Einheit oder Vereinigung des Verschiedenen notwendig eine unmittelbare und eine unwandelbare sein würde. Denn wäre das Verschiedene seinem eigenen Wesen nach eins, so könnte es in keiner Weise getrennt werden, seine Zusammensetzung könnte also nicht wechseln. Wäre das Verschiedene an sich eins, so würde eben seine Einheit mit und in seiner Vielheit und Verschiedenheit unmittelbar gegeben und erkennbar, ja von dieser nicht zu unterscheiden sein. Nun ist aber diese Annahme nicht allein logisch widersprechend und undenkbar, sondern auch mit den Tatsachen nicht vereinbar. Denn wir sehen, daß uns unmittelbar nichts gegeben ist, als eine Vielheit von Erscheinungen, deren Zusammenhang nie in ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit entdeckt, sondern nur induktiv aus der Ordnung ihres Daseins im Zugleichsein und in dem Aufeinanderfolgen erschlossen werden kann. Die Einheit des Verschiedenen liegt also anderswo, als in dessen Verschiedenheit selbst.

Was daher die Pantheisten unter ihrem Absoluten oder Gott denken, ist nie eine Einheit, welche mit der vielfältigen Welt der erkannten Gegenstände wirklich identisch wäre, sondern sie verstehen darunter vielmehr den bloß erschlossenen immanenten Zusammenhang der Dinge, das *allgemeine* Element der Natur, welches sie sich, natürlich in einer höchst konfusen Weise, als einen realen Gegenstand denken, welcher der Träger der vielgestaltigen Welt sei. Der Pantheismus ist in der Tat die *Verwechslung des Unbedingten mit dem Allgemeinen,* zu welcher schon *Platon* durch seine Ideenlehre den Weg gebahnt hat. Nichts kann aber falscher und verkehrter sein, als diese Verwechslung. Denn wenn es einen Begriff gibt, welcher demjenigen des Unbedingten am diametralsten entgegengesetzt ist, so ist es gerade der des Allgemeinen, da dasselbe eben nichts anderes, als die Relation des Verschiedenen untereinander ist. *Schopenhauer* hat daher Recht, wenn er sagt: „Der Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus ist der Übergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden“ (*Par. u. Paral.*,

Digitized by Google

1851, II, S. 85); nur daß *Schopenhauer* selbst auch einen Pantheismus unter einem anderen Namen gelehrt hat. Sein „Wille" als „Ding an sich" ist doch auch nichts anderes, als der allgemeine Zusammenhang der Dinge nach Analogie des menschlichen Willens gedacht und zugleich zum Unbedingten erhoben. Es scheint zwar, daß derjenige, welcher den immanenten Zusammenhang und die natürliche Ordnung der Dinge bloß für den unbedingten realen Träger derselben hält, nur eine einfache Verkehrtheit begeht, während derjenige, welcher diese natürliche Ordnung noch außerdem Gott nennt, eine doppelte Verkehrtheit begeht, da mit dem Worte „Gott" in dem Bewußtsein jedes Menschen mehr oder weniger der Begriff des unbedingt Guten und Vollkommenen verbunden ist, und die natürliche Ordnung der Dinge nichts weniger als unbedingt gut und vollkommen ist. Allein beides kommt dennoch auf dasselbe hinaus, wenn es sich nämlich erweist, — wie es die Erörterungen des vorhergehenden Kapitels dargetan haben — daß der Begriff des Unbedingten von demjenigen des rein Guten und Vollkommenen unzertrennlich ist, und daß also in der Tat unter dem Unbedingten nichts anderes, als Gott verstanden werden kann.

An der Behandlung des Zusammenhangs der Dinge nun, welcher einen der vornehmsten Gegenstände der metaphysischen Erklärung bildet, zeigt sich am deutlichsten die sonderbare und so sehr verwirrende Tendenz des menschlichen Geistes, eine Tatsache nie rein für sich, abgesondert von allen möglichen und unmöglichen Erklärungen derselben zu fixieren, sondern die Fakta und deren jeweilige Erklärungen stets als ein unzerlegbares Objekt zusammen zu denken. Das ist eine Art mentaler Chemie, wie es die Engländer nennen, welche zu den wunderlichsten Betrachtungen Anlaß gibt. So sehen wir z. B., daß der innere Zusammenhang der Dinge entweder ganz geleugnet — nämlich von einigen Empiristen, — oder für den realen Grund der Dinge selbst erklärt — von den Pantheisten, — oder endlich als die Folge, die Wirkung eines außerweltlichen realen Grundes — von den Theisten — angesehen wird. Keinem will es einfallen, sich zu fragen: was wir denn eigentlich von dem inneren Zusammenhang der Dinge selbst, der ja mittels Induktion aus den Tatsachen erschlossen wird, auf Grund dieser Tatsachen

Digitized by Google

denken und behaupten sollen, ehe wir daran gehen, ihn nach irgendwelchen Voraussetzungen zu erklären?

Hier werden vorläufig folgende Bemerkungen über diesen Gegenstand genügen:

1. Die Anerkennung der Gültigkeit der Induktion ist gleichbedeutend mit und unzertrennlich von der Anerkennung eines wirklichen Zusammenhangs der Dinge und Erscheinungen dieser Welt. Bedingte Vereinigung des Verschiedenen, Verbindung desselben nach Gesetzen haben wir oben (im II. Buch) sogar als den allgemeinen Charakter der Welt der Erfahrung erkannt. Dieser Zusammenhang, dieses Band der Erscheinungen muß nun aber als ein *reales Element* gedacht werden, welches die Erscheinungen zusammenhält, obgleich wir uns nie von dessen Beschaffenheit eine anschauliche Vorstellung machen können, da diese eben nie in unserer Wahrnehmung vorkommt. Es ist doch schlechthin unmöglich zu denken, daß die gegebenen Erscheinungen untereinander zusammengehalten und doch durch *nichts* zusammengehalten werden. Was sie zusammenhält, muß etwas Wirkliches sein und wir müssen uns nur hüten, von diesem wirklichen Etwas nicht mehr zu behaupten, als wozu uns die Induktion aus den Tatsachen berechtigt. Wenn wir daher in der wahrnehmbaren Beschaffenheit der Erscheinungen selbst eine offen ausgesprochene Rücksicht aufeinander bemerken, wie sie in der unveränderlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung zutage tritt, oder in den Gruppen zugleichseiender Erscheinungen, welche einander so angepaßt sind, daß deren Komplex unter sehr verschiedenen und wechselnden Umständen stets als derselbe identische Körper wahrgenommen werden kann, — so kann diese Rücksicht und Anpassung nichts anderes, als ein Zeichen davon sein, daß die betreffenden Erscheinungen innerlich miteinander verknüpft sind. Diese ihre Verknüpfung ist „innerlich" heißt, sie liegt hinter ihrer wahrnehmbaren, unmittelbar gegebenen Seite; denn unter dem „Inneren" der Objekte kann eben nur dasjenige verstanden werden, was dem erkennenden Subjekte nicht unmittelbar zugänglich ist.

So muß man den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, wenn man ihn rein als eine durch Induktion konstatierte Tatsache nimmt. Die Induktion berechtigt uns bloß zu der An-

Digitized by Google

nahme von *Kräften,* welche nach den in der Erfahrung erkannten Gesetzen wirken. Von einer Kraft können wir nichts wissen, als daß dieselbe etwas Intensives ist und das einheitliche Element bedeutet, welches die, in der Wahrnehmung außereinander gegebenen Erscheinungen verknüpft. Wir müssen zugeben, daß in diesem unbekannten Etwas der Grund liegt, warum gewisse bestimmte Erscheinungen näher untereinander als mit den übrigen verbunden sind, warum das Auftreten der Erscheinungen sowohl im Zugleichsein wie in der Aufeinanderfolge gerade nach den uns bekannten und nicht nach anderen Gesetzen erfolgt. Wir müssen daher diesem unbekannten Etwas eine reichhaltige Natur zuerkennen, ohne jedoch uns erlauben zu dürfen, über dieselbe Vermutungen aufzustellen, welche ja notwendig bloße Luftsprünge sein würden. Nur einen auffallenden Umstand, nämlich die merkliche Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen der objektiven, allgemeinen Ordnung der Dinge außer uns und dem Denken oder der Vernunft in uns, muß man zu begreifen suchen. Wie dieses ohne grundlose metaphysische Voraussetzungen geschehen kann, werde ich im II. Teil andeuten.

2. Die Hauptsache aber, welche wir von der inneren Verbindung der Erscheinungen, die wir Kraft nennen, einsehen und festhalten müssen, ist, daß dieselbe ein *empirischer Gegenstand,* ein integrierender Bestandteil der Welt der Erscheinungen, kein metaphysisches, transzendentales Objekt oder Noumenon ist. Wie die Geschwindigkeit (eine Kraft) eine bloße Funktion der Bewegung ist, so ist jede Kraft, jede Kausalität eine Funktion des Geschehens selbst. Allgemein gesagt, der Zusammenhang des Verschiedenen ist eine Funktion dieses letzteren, existiert nur mit und in demselben. In der Ordnung des Begründens sind die Objekte *eher* da, als ihre Verhältnisse, und nicht umgekehrt. Das allgemeine, verbindende Element der Natur für das Unbedingte zu halten und aus demselben die gegebene mannigfaltige Beschaffenheit der Einzelerscheinungen ableiten zu wollen, hat ungefähr ebensoviel Sinn, als wenn man das Dasein der Bürger eines Staates aus dessen Verfassung ableiten wollte. Das ist es nun aber gerade, was die Pantheisten unternehmen, deren Lehren daher sämtlich auf einem ziemlich ärmlichen Mißverständnis beruhen.

Digitized by Google

Hier will ich zunächst die Lehre von *Spinoza* etwas ins Auge fassen, dessen Konsequenz ganz besonders gerühmt wird. Die Ansicht dieses „konsequenten" Denkers ist so unklar, daß einige dieselbe für einen Akosmismus, andere dagegen für einen Atheismus hielten. Zu beiden Auffassungen ist in *Spinozas* Schriften der Grund anzutreffen. Was das Verhältnis des einen Unbedingten zu der Vielheit der erkannten Welt betrifft, so findet man in dessen „Ethik" eigentlich vier verschiedene Behauptungen darüber. Erstens, „sind die einzelnen Dinge nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die *Zustände*, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen" (*Eth.*, S. 32). Zweitens, verhält sich nach *Spinoza* das eine Unbedingte zu den vielen Dingen der Welt wie eine Definition zu den Folgerungen, welche aus ihr hervorgehen: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. alles, was von einem unendlichen Verstand erfaßt werden kann", usw. (*Eb.*, S. 24—5). Hieraus ergibt sich nach ihm, daß, drittens, Gott die wirksame Ursache von allen Dingen sei, welche von einem unendlichen Verstand erfaßt werden können. Und zwar nicht einmal die unmittelbare Ursache von allem ist Gott nach *Spinoza*. Was endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, sagt er, „hat aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, *insofern* es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird" (*Eb.*, S. 33). Dies ist das „Insofern", von welchem *Herbart* sagte, daß dasselbe die bequemste aller Manieren sei, Vielheit in die Einheit hineinzubringen. Endlich, viertens, ist nach *Spinoza* Gott die wirkende Natur (*natura naturans*), die er zwar definiert als „solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird" (*Eb.*, S. 35), unter der er aber nichts anderes gemeint haben kann, als eben das innerlich wirkende Prinzip der Natur, d. h. das allgemeine, verbindende Element derselben, welches sich in der natürlichen Ordnung der Dinge dokumentiert.

Obgleich also *Spinoza* keinen Anstand nahm, Denken und Ausdehnung, so disparat diese auch sind, in dem Wesen seiner Substanz ohne weiteres zu vereinigen, so hat doch auch nicht einmal er gewagt, das Unbedingte für die unmittelbare Einheit

Digitized by Google

aller Dinge, für ein wirkliches ἓν καὶ πᾶν zu erklären. Ein Vielheit von Dingen kommt nach ihm nur daher, daß Gott auf verschiedene Weise erregt angesehen wird. Von wem Gott erregt und von wem er bei der Hervorbringung der Dinge als erregt angesehen wird, darüber gibt *Spinoza* natürlich keine Auskunft. Das sind Worte, welche anstatt der fehlenden Begriffe stehen und deren Mangel verbergen sollen. Weil nun eben mit der Lehre des *Spinoza* kein bestimmter Sinn verknüpft werden kann, ist es geschehen, daß dieselbe sowohl für einen Akosmismus als für einen Atheismus gehalten worden ist. Schenkt man nämlich den Beteuerungen *Spinozas* Glauben, daß nach ihm das Eine allein unbedingt ist und die Fülle der Realität besitzt, so muß man konsequenterweise die vielen Dinge dieser Welt für bloße Erscheinungen halten, welche ein Element der Unwahrheit und Nichtigkeit in sich tragen, das sie von dem wahrhaft Seienden unterscheidet und sie nicht für eigene Zustände oder Bestimmungen desselben ansehen läßt; man nähert sich also der eleatischen Ansicht, dem Akosmismus, welcher durchaus kein Pantheismus ist. Allein das war es gar nicht, was *Spinoza* eigentlich meinte. Verfolgt man seine weiteren Ausführungen, so wird klar, daß er die Dinge der Welt vielmehr für wirklich hielt und unter Gott eigentlich nur deren verbindendes Prinzip und deren natürliche Ordnung verstanden hat, was reiner *Atheismus* ist, weil das wirkende Prinzip der Natur ein Bestandteil derselben ist. Sagen, daß die Ausdehnung ein Attribut der Substanz sei, heißt ja auch in der Tat die Einheit der Substanz leugnen. Denn das Ausgedehnte ist teilbar, besteht aus Dingen, welche voneinander getrennt und unabhängig existieren können. Wenn das Ausgedehnte wirklich existiert, dann gibt es eben viele Substanzen (Körper), welche ihrem Begriffe nach keinen Zusammenhang untereinander haben und nur bei völliger Unklarheit des Denkens für *modi* einer einzigen Substanz gehalten werden können. Existiert dagegen das Ausgedehnte nicht in der Wirklichkeit, sondern in der bloßen Vorstellung, dann kann es natürlich ebensowenig ein Attribut des wahrhaft Seienden, der Substanz sein.

Ich kenne überhaupt nur eine einzige Gestaltung der pantheistischen Lehre, welche, wenn nicht einen verständlichen Sinn, so doch wenigstens eine verständliche Absicht des Denkens sehen

Digitized by Google

läßt, wo man wenigstens weiß, was die Leute eigentlich meinen und sagen wollen, nämlich die Voraussetzung, daß die vielen Dinge der Welt ursprünglich, in ihrem früheren Zustande eine Einheit ausgemacht haben und durch *wirkliche Teilung* dieser Einheit zu einer getrennten Existenz gelangt sind. Dabei denkt man sich einen Rest der ursprünglichen Einheit, welcher unter allen den getrennten Stücken am meisten von dem gemeinsamen Stoffe enthält und daher gewissermaßen als der Repräsentant jener Einheit und als der Mittelpunkt aller sich zerstreuenden Elemente angesehen wird. Das ist es ungefähr, was in den sog. *Emanationslehren* vorgebracht wird. Es wird wohl auch eine Abnahme in der Vollkommenheit der Elemente im Verhältnis zu ihrer Entfernung von dem Mittelpunkt angenommen. Denn man ist ja gewöhnt zu sehen, daß das aus einem Mittelpunkt im Raume sich Zerstreuende mit der Entfernung immer dünner wird, und Vollkommenheit bedeutet bei den Pantheisten nichts anderes, als das Quantum der Realität, das Mehr derselben. Es versteht sich von selbst, daß der Gedanke der Teilung einer realen Einheit keinen Sinn hat[1]). Denn unter einer Einheit kann nur verstanden werden entweder etwas, das gar nicht geteilt werden kann, in welchem Falle allein es eine reale Einheit ist, oder eine Verbindung des Verschiedenen, welche aber dann vor diesem nicht vorhergehen kann, weil sie ein bloßes Verhältnis desselben ist.

Eine ausführlichere Widerlegung des Pantheismus erachte ich nach allem früher Gesagten für unnötig. Daß der Pantheismus die Vielheit der Welt nicht erklären und aus seinen Voraussetzungen nicht rechtfertigen kann, ist eine altbekannte Sache. Ich will nur noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der mit allem Pantheismus vollkommen unvereinbar ist. Das ist nämlich das Vorhandensein der *Unwahrheit* in der Welt. Warum zerfällt alles in ein Subjekt und ein Objekt des Erkennens? Warum muß alles, was in den Objekten da ist, sich noch einmal in den Vorstellungen derselben wiederholen? Und warum erscheinen dem Subjekte die empirischen Gegenstände als eine Welt von Substanzen,

[1]) Nicht zu sprechen davon, daß diese Teilung der ursprünglichen Einheit als ein Ereignis ohne Ursache gedacht werden müßte, d. h. auch in dieser Hinsicht undenkbar ist.

Digitized by Google

während es in Wahrheit nur eine einzige Substanz gibt? Kein Pantheist hat auch nur den Versuch gemacht, dieses zu begreifen und zu beantworten. Noch unüberwindlicher steht dem Pantheismus das *Übel* entgegen, da dasselbe vollends nicht als zur ewigen Ordnung gehörend und in dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge begründet gedacht werden kann.

Von den zwei früher angeführten allein möglichen Wegen zum Hinausgehen über das Gegebene kann der Pantheismus keinen benützen und sich durch keinen rechtfertigen. Denn der Schluß auf die Ursache oder den Grund der Welt, auch wenn er gültig wäre, würde notwendig die Unterscheidung des Grundes von der begründeten Wirklichkeit ergeben, also nicht zu einer pantheistischen, sondern zu einer theistischen Auffassung der Welt führen. Und das Bewußtsein, daß die Wirklichkeit an sich, in ihrem eigenen, unbedingten Wesen nicht so beschaffen ist, wie wir sie erkennen, impliziert, daß die erkannte Welt Elemente enthält, welche dem Unbedingten an sich *fremd* sind und also weder mit ihm identifiziert noch aus ihm abgeleitet werden können. Wenn dagegen das Unbedingte mit der Welt identisch wäre, was könnte dann die unnötige Annahme dieses Unbedingten überhaupt zu bedeuten haben? Dann wäre eben die Welt selbst unbedingt und die Erfahrung eine Metaphysik. Versteht man unter der Welt die Körper, so hat man die materialistische Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Versteht man dagegen darunter den gegebenen Stoff der Wirklichkeit, welcher einem steten Wechsel unterworfen ist, so hat man die *Heraklito-Hegel*sche Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Die offenbare Inkonsequenz beider Ansichten besteht darin, daß sie sich überhaupt nicht mit der Erfahrung, wie sie ist, begnügen, sondern dieselbe umdichten, die Materialisten — zu der Vorstellung einer Welt nicht wahrnehmbarer Atome, *Hegel* — zu der Vorstellung einer vermeintlichen „Idee", welche in der Welt den Kreis ihrer Umwandlungen durchläuft. Zu beiden ist nicht die geringste Veranlassung vorhanden, wenn man die Welt selbst für das Unbedingte hält.

Der Pantheismus war einfach ein Einfall unkritischer Köpfe, welche von dem Bedürfnis des menschlichen Denkens nach Einheit fortgerissen, dasselbe dadurch zu befriedigen suchten, daß

Digitized by Google

sie das zu Erstrebende als bereits gefunden und gewonnen postulierten. Hat doch *Kant* selbst gesagt, daß es wünschenswert wäre, alles aus einem Prinzip abzuleiten (*Kr. d. Urt.*, S. 25—6); das unkritische Denken aber kann jeden seiner Wünsche realisieren, durch den einfachen Kniff nämlich, daß es sich einbildet, denselben auf irgendeine Weise schon realisiert zu haben. Den Vertretern des Pantheismus fehlt nichts Geringeres als gerade die Hauptsache, nämlich die Einsicht, daß die empirische Natur der Dinge von Grunde aus eine abnorme und durch Täuschung bedingt ist. Wer aber von diesem Umstand keine Ahnung hat, wer wie die Pantheisten und Naturalisten das gerade Gegenteil davon für war hält, der ist in Sachen der Philosophie eben noch ein Kind.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

DER THEISMUS.

Viel verbreiteter als der Pantheismus und von weniger offener Unhaltbarkeit ist die theistische Ansicht, nach welcher die Welt oder wenigstens das Geschehen und die gesetzmäßige Ordnung derselben eine unbedingte außerweltliche Ursache hat. Gewöhnlich wird diese außerweltliche Ursache als ein menschenähnliches Wesen mit Intelligenz und Willen gedacht, welches man dann Gott nennt. Doch kommt es vor allen Dingen darauf an, die Probleme und Fragen nicht *en bloc* zu nehmen, sondern sie genau zu sondern und jedes einzeln zu untersuchen, weil sonst natürlich keine Klarheit des Denkens in betreff der untersuchten Gegenstände erreicht werden kann. Es werden daher zuerst zwei Hauptfragen zu beantworten sein: 1. Ob der Schluß auf eine außerweltliche Ursache überhaupt gültig ist und 2. ob, wenn derselbe gültig wäre, das dadurch Erschlossene als das Unbedingte gedacht werden könne? Erst im zweiten Teile werde ich untersuchen, inwieweit dem wirkenden Prinzip in der Natur Menschenähnlichkeit beigelegt werden darf.

In dem Kapitel über das Verhältnis der gegebenen Wirklichkeit zum Unbedingten habe ich schon gezeigt, daß das Unbedingte nicht als Ursache gedacht werden kann, und, da die Ursache der Welt selbst notwendig unbedingt sein müßte, eine Verursachung der Welt überhaupt undenkbar ist; aber es wird nicht überflüssig sein, diesen Gegenstand auch für sich, abgesondert von allem anderen zu erörtern. Wir werden uns also an die Beantwortung der obigen Fragen machen.

Die erste Frage impliziert nun drei verschiedene Probleme: 1. Ob der Stoff der Welt selbst geschaffen sein, mit anderen Worten, eine Ursache haben könne oder nur das Geschehen in derselben? Und da bei der Erklärung dessen, was geschieht, zweierlei in Betracht gezogen werden muß, die Beschaffenheit

Digitized by Google

desselben und das Faktum seines Entstehens, so haben wir also noch die folgenden zwei Fragen zu beantworten: 2. Ob eine erste Ursache des Entstehens, des Geschehens überhaupt angenommen und gedacht werden könne? Und 3. ob die Beschaffenheit des Geschehens, d. h. die gegebene Gesetzmäßigkeit desselben auf eine außerweltliche Ursache zurückgeführt werden dürfe?

Unter dem Stoff der Welt kann wiederum zweierlei verstanden werden, entweder die sog. Materie oder die gegebenen empirischen Gegenstände, d. h. die erkennenden Subjekte und deren Empfindungen.

Wenn die Materie selbst etwas Wirkliches ist, so kann von einer Schöpfung oder Erschaffung derselben natürlich nicht die Rede sein. Denn unter der Materie wird das Unbedingte im Raume gedacht, dessen Wesen und Dasein gar nicht in die Zeit fällt und also auch in keinem Sinne als verursacht und entstanden angesehen werden kann. Ist aber die Materie in Wahrheit nicht das, als was sie gedacht wird, so ist sie, wie schon früher gezeigt, überhaupt gar nichts in der Wirklichkeit, sondern nur eine Vorstellungsart im Subjekte. Den Ursprung dieser Vorstellungsart zu untersuchen, ist dann lediglich Sache der Psychologie und Erkenntnislehre, nicht die der Metaphysik. Von der Schöpfung einer nichtexistierenden Welt kann natürlich nicht die Rede sein.

Spricht man aber von einer Schöpfung des gegebenen Stoffes der Erfahrung, so kann darunter ebenfalls nur eine Schöpfung aus Nichts gemeint sein. Allein die Behauptung einer solchen enthält einen zweifachen Widerspruch. Der Gedanke eines Entstehens aus Nichts ist, wie gezeigt worden, überhaupt unmöglich und leer. Jedenfalls bedeutet aber dasselbe ein Entstehen *ohne Ursache*. Eine Schöpfung aus Nichts ist also eine offenbare *contradictio in adjecto*. Was aus dem Nichts entsteht, kann unmöglich eine Ursache haben; denn dann müßte diese Ursache in einem Verhältnis zum Nichts gedacht werden, welches das Nichts zu einem Etwas machen würde. Das wäre ein unbedingtes bedingtes Entstehen, welches keinen Sinn hat. Weiter über diese Annahme zu sprechen, ist überflüssig. Es kann höchstens von einer unbedingten Verursachung der *Veränderungen*, nicht aber der Stoffe, die Rede sein und diese bildet gerade den Gegenstand unserer zweiten Frage.

Digitized by Google

Es fragt sich also, ob eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen gedacht werden kann? Es versteht sich von selbst, daß man unter dieser unbedingten Ursache nicht selbst eine Veränderung, sondern einen seienden, realen Gegenstand denken will und muß. Denn daß die Veränderungen selbst nicht unbedingt sind, wird ja schon dadurch eingeräumt, daß man nach einer Ursache derselben sucht. Unter der unbedingten Kausalität eines Gegenstandes kann nun zweierlei verstanden werden: entweder 1. daß er Veränderungen in sich selbst, oder 2. in anderen Gegenständen unbedingt verursacht, wie *Kant* sich ausdrückte, „eine Reihe des Geschehens schlechthin anfängt".

Sagt man nun, daß ein Gegenstand in sich selber Veränderungen ohne jede weitere Ursache bewirken kann, so bedeutet dies einfach, daß in dem betreffenden Gegenstande Veränderungen ohne Ursache, d. h. unbedingt erfolgen können. Denn es ist schlechterdings nicht möglich, in das Verhältnis eines Gegenstandes zu sich selber die Unterscheidung von Bedingung und Bedingtem und mithin überhaupt ein Bedingtsein hineinzubringen[1]). Könnten aber irgendwo Veränderungen ohne Ursache geschehen, dann brauchte man natürlich nicht nach einer ersten Ursache der Veränderungen zu fragen.

Sagt man dagegen, daß ein Gegenstand Veränderungen in anderen Gegenständen unbedingt verursachen könne, so kann mit dieser Behauptung kein verständlicher Sinn weder in Hinsicht des bewirkenden Gegenstandes noch in Hinsicht seiner Wirkungen verbunden werden. Denn es gibt schlechterdings kein anderes Merkmal der Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache, als daß sie dieser in der Sukzession unveränderlich nachfolgt. Denkt man sich nun unter der Ursache einen Gegenstand, in welchem selbst sich keine Veränderungen ereignen, so kann der Wechsel der Wirkungen durchaus in keinem Verhältnisse zu dem Wesen dieser Ursache gedacht werden. Ein unwandelbares Antezedens würde offenbar nur ein unwandelbares Konsequens haben können; das bringt ja notwendig die Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren mit sich. Schreibt man einer unveränderlichen Ursache

[1]) Ein Gegenstand kann nicht Ursache und Wirkung in einem sein oder er wäre keines von beiden, denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung setzt eben offenbar einen Unterschied derselben voraus.

Digitized by Google

veränderliche, wechselnde Wirkungen zu, so widerspricht man sich selber. Denn man leugnet dann gerade denjenigen Zustand der Wirkung, in welchem allein ihre Abhängigkeit von der Ursache sich dokumentieren würde.

Jede Annahme einer unbedingten Kausalität ist gleichbedeutend mit der Annahme eines unbedingten Entstehens, eines ersten Anfangs, was eben die Negation der Kausalität ist. Denn wenn in einem ruhenden Zustande eine Veränderung schlechthin, urplötzlich sich ereignete, so würde sie eben ohne Antezedentien, also unbedingt sich ereignen. Könnten aber Veränderungen unbedingt, ohne Ursache oder Antezedentien sich ereignen, dann brauchte man ja nicht nach Ursachen oder gar nach einer ersten Ursache von Veränderungen zu fragen. Solche Veränderungen wären eben selbst erste Ursachen und könnten zu jeder Zeit vorkommen. Man sieht also, daß alle Annahme einer ersten Ursache, einer unbedingten Kausalität dem Satze der Kausalität selbst widerspricht, welcher doch der einzige Grund ist, nach Ursachen überhaupt zu fragen.

Wenn nun das Faktum des Entstehens oder der Veränderung selbst keine unbedingte, außerweltliche Ursache haben kann, so kann es ebensowenig auch die Beschaffenheit der Welt, in welcher Veränderungen vorkommen, d. h. die Gesetzmäßigkeit derselben haben. Wenn die Reihen der Veränderungen kein außerweltliches Antezedens haben können, so können es auch die Gesetze derselben nicht haben. Die Gesetze sind die Arten und Weisen, wie sich der Zusammenhang der Erscheinungen in ihrem wahrnehmbaren Dasein und ihren Verhältnissen manifestiert. Mit welchem Grund und Recht dürfte man nun voraussetzen, daß dieser Zusammenhang der Erscheinungen selbst eine außerweltliche Ursache habe? Derselbe bildet eben die beständige, in dem Wesen der Dinge liegende Bedingung, unter welcher ein gesetzmäßiges Verhältnis von Antezedens und Konsequens, von Ursache und Wirkung in der Wirklichkeit überhaupt stattfindet. Behaupten, daß diese beständige Bedingung selbst verursacht sei, ein unveränderliches Antezedens habe, hat also offenbar keinen Sinn. Denn das hieße ja, voraussetzen, daß eben dasjenige, was die Grundlage aller Kausalverhältnisse ausmacht, selbst das Produkt eines solchen Verhältnisses sei.

Digitized by Google

Die Ansichten der Theisten über diesen Gegenstand sind, wie man weiß, verschieden. Einige Nachfolger von *Descartes* und auch *Berkeley* glaubten, daß Gott selbst zu jeder Ursache die Wirkung schaffe und alles unmittelbar aneinanderpasse, kurz selbst die Rolle spiele, welche man sonst der natürlichen Verknüpfung der Dinge zuschreibt. Andere dagegen meinten, daß Gott die Dinge der Welt von Anfang an so eingerichtet habe, daß dieselben ohne weitere Beihilfe, nach immanenten Gesetzen des Zusammenhangs ihre Ordnung erhalten. Diese Einrichtung kann man nicht anders, als mit *Leibniz* eine prästabilierte Harmonie nennen. Wie man sich die Sache sonst noch denken kann, bin ich nicht einmal imstande zu begreifen. Ich glaube, daß jede theistische Ansicht sich auf eine von diesen beiden zurückführen lasse, wenn sie überhaupt einen verständlichen Sinn hat. Aber keine von diesen beiden Ansichten hat irgendwelche Berechtigung. Denn wenn Gott dasselbe leisten soll, was die natürliche Verknüpfung der Dinge leistet, und man zu ihm auf demselben Wege des Schließens gelangt, wie zu dieser, so fällt er mit ihr in eins zusammen. Die Behauptung seiner Außerweltlichkeit ist dann eben eine bare Behauptung, welche aus den Grundlagen des Schlusses auf keine Weise hervorgeht[1]). Wenn dagegen Gott nicht selbst die Rolle des Vermittlers zwischen den Erscheinungen übernimmt, sondern man eine von ihm unterschiedene natürliche Verknüpfung der Dinge annehmen muß, so hat die Behauptung, Gott habe diese Verknüpfung geschaffen, noch weniger Sinn, denn alles Schließen auf die Ursache setzt eben diese Verknüpfung des Verschiedenen in der Sukzession voraus.

Schließlich zeigt es sich noch zum Überfluß, daß, wenn es auch zulässig wäre, auf eine Ursache der allgemeinen Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt zu schließen, dieser Schluß doch nie über die Erfahrung hinausführen und das Unbedingte erreichen würde. Alles, was durch den Schluß auf die Ursache erkannt

[1]) Sehr deutlich ist diese Verwechslung bei *Brown* (*Cause and Effect*, p. 378) ausgedrückt: „Who perfoms a single action of daily life in reliance on the similarity of the future to the past, has already confessed the existence of God." Ganz recht, wenn, wie *Brown* an einer Stelle (*Eb.*, p. 405) sagt: „God is one of the powers of nature", aber nicht im anderen Falle.

Digitized by Google

wird, ist *eo ipso* schon ein empirischer Gegenstand. Dieses muß kurz und bündig nachgewiesen werden.

Der Satz der Kausalität kann nur entweder aus bloßer Erfahrung durch Induktion gewonnen oder aber *a priori* gewiß sein. Ein Drittes ist nicht möglich. In keinem von diesen Fällen führt er zu dem Unbedingten.

Stammt der Satz der Kausalität selbst aus Erfahrung her, so kann er selbstverständlich nie dazu dienen, über die Erfahrung hinauszugehen. Das empirische Fortschreiten von Gegenstand zu Gegenstand, die Induktion ist eben ein Schließen von ähnlichen Fällen auf ähnliche; es ist also physisch unmöglich, auf induktivem Wege eine Ursache zu erschließen, welche von den empirisch gegebenen dem Wesen nach verschieden wäre. Alles, was durch Induktion gewonnen wird, ist eine bloße Erweiterung der Erfahrung. Denn deren Gültigkeit beruht eben auf der Voraussetzung einer Verknüpfung der Erscheinungen, die sie zu einem Komplexe der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit macht.

Ist aber der Satz der Kausalität *a priori* gewiß, so ist er auch ausnahmslos gültig und es geht dann aus demselben die schon nachgewiesene Folgerung hervor, daß *alle* Ursachen mit ihren Wirkungen nach gemeinsamen unwandelbaren Gesetzen zusammenhängen. Denn wenn in den ursprünglichen, nicht abgeleiteten Kausalgesetzen, in dem unmittelbaren Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung eine Veränderung einträte, so würde dieselbe ohne Ursache eintreten müssen, was dem Satze der Kausalität widerspricht. Also auch unter der Voraussetzung der apriorischen Gültigkeit des Kausalbegriffs gehören *alle* Ursachen ohne Ausnahme in den Kontext der Erfahrung, sind empirische Objekte oder physikalische Antezedentien der Veränderungen, mithin wie diese bedingt.

Man muß sich an den Umstand erinnern, daß jeder Zusammenhang, jede Verknüpfung notwendig gegenseitig ist. *A* kann nicht mit *B* verbunden sein, ohne daß *B* zugleich mit *A* verbunden wäre. So ist es auch in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Da aber die Ursache in der Sukzession vor der Wirkung vorhergeht, vor dem Eintritt dieser schon existiert, so scheint sie eine gewisse Unabhängigkeit von der Wirkung zu besitzen. Daher gewöhnt man sich leicht an den

Digitized by Google

Gedanken einer absoluten Ursache. Allein eine solche widerspricht dem Satze der Kausalität selbst. Eine Ursache ist zwar ihrem Dasein nach von ihren Wirkungen unabhängig, aber ihr *Wesen* bezieht sich notwendig auf alle Wirkungen, die sie unter verschiedenen Umständen hervorbringen kann. Treffen die Umstände ein, so tritt auch die gehörige Wirkung unausbleiblich ein, und daß gerade eine solche und keine andere Wirkung eintritt, ist ebensowohl in der Natur der Ursache, wie in den sonstigen mitbeteiligten Umständen begründet.

Auf allen Wegen gelangen wir also zu dem Ergebnis, daß der Schluß auf eine außerweltliche Ursache der Ordnung der Dinge nicht gültig und berechtigt ist, und daß, wenn er auch gültig wäre, das durch ihn Erschlossene nicht das Unbedingte, sondern ein empirischer, bedingter Gegenstand sein würde. „Sollte das empirisch-gültige Gesetz der Kausalität," sagt *Kant* (*Kr. d. r. Vft.*, S. 506—7), „zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, wiederum bedingt". Nun hat *Kant* unverantwortlicherweise, trotz dieser Einsicht und trotzdem daß nach seiner Lehre der Satz der Kausalität überhaupt gar keine objektive Gültigkeit haben soll, das Übersinnliche, das Ding an sich oder Noumenon durchweg als die Ursache der Erscheinungen gedacht[1]).

Wenn nun der bloße Schluß auf das Unbedingte als Ursache nicht zulässig ist, weil dasselbe in keinem Sinne als Ursache gedacht werden kann, so wird die Unzulässigkeit noch größer, wenn man auf Grund dieses Schlusses die Natur der Ursache selbst bestimmen will.

Eine Ursache, die man selbst nicht erkennen kann, kann nur entweder nach Analogie ihrer Wirkungen gefaßt werden, oder nach Analogie anderer bekannter Ursachen, deren Wirkungen mit den ihrigen eine Ähnlichkeit haben. Aber das Unbedingte nach Analogie empirischer Gegenstände zu denken, ist offenbar ein Verfahren, welches sich selbst aufhebt. Denn der Grund, ein

[1]) Noch in der *Kritik der Urteilskraft* (S. 35) behauptete *Kant*, daß das Übersinnliche in der Welt *wirke*, „obzwar das Wort Ursache von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen zu bestimmen".

Digitized by Google

von der Welt unterschiedenes Unbedingtes anzunehmen, liegt ja eben darin, daß die Gegenstände der Erfahrung *alle* nicht unbedingt sind. Sobald man diesen Unterschied aufgibt, gibt man selbst jede vernünftige Veranlassung auf, nach einem Unbedingten außer der Welt zu fragen. Es ist wahrhaft erstaunlich, daß man sich je hat einbilden können, das Problem, welches die Welt darbietet, dadurch lösen zu können, daß man in der vermeintlichen Lösung desselben das Problem selbst wiederholte.

Daß man die vorausgesetzte Ursache der Welt stets als einen der Art nach empirischen Gegenstand gedacht hat und noch denkt, ist Tatsache. Namentlich wird dieser Ursache eine der menschlichen ähnliche Natur zugeschrieben, vornehmlich weil der Mensch nichts Höheres als sich selber kennt, aber auch noch aus anderen Gründen, welche im zweiten Teile zur Sprache kommen werden. Die naiven Völker und Menschen treiben diesen Empirismus so weit, daß sie ihre Götter, die Herren der Welt, unter Umständen leibhaftig zu sehen und zu betasten glauben, und dieselben überhaupt recht sinnlich und körperlich vorstellen. Die mehr vorgeschrittene Reflexion führt zu einer Läuterung des Gottesbegriffs, welche darin besteht, daß man Gott nicht mehr die körperliche, sondern nur noch die psychische Natur des Menschen zuschreibt und ihn dabei mit allerlei „Vollkommenheiten" ausstattet, welche dem Menschen bei einem Wesen seiner Art überhaupt denkbar sind, nur ins Maßlose übertrieben. Daß ein auf solche Weise gedachtes Wesen nicht das Unbedingte sein kann, brauche ich nicht mehr zu wiederholen[1]).

In dem Vorhergehenden glaube ich gezeigt zu haben, daß alle Versuche, das Gegebene aus dem Unbedingten abzuleiten, verfehlt sind, gleichviel ob man das Unbedingte pantheistisch, als der gegebenen Welt selbst inhärierend, immanent, oder theistisch, als außer ihr liegend und von ihr verschieden denkt. Das Unbedingte kann eben nicht selbst als Bedingung gedacht werden. Darauf beruht die fundamentale Antinomie, die wir sofort darlegen werden.

[1]) Vgl. was in dem Kapitel „Das Unbedingte ist eins" darüber gesagt worden ist.

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

DIE FUNDAMENTALE ANTINOMIE.

Am Schlusse dieses ersten Teiles muß ich versuchen, die allgemeinen Resultate der hier geführten Untersuchungen zusammenzufassen und namentlich die Natur des Bedingten, dessen Verhältnis zum Unbedingten und die fundamentale in dessen Wesen liegende Antinomie möglichst klar und bündig darzulegen, das Ganze von Grund aus zu erleuchten. Ich erinnere daran, daß für jede hier aufgestellte Behauptung ein vollständiger Beweis entweder im ersten oder im zweiten Teil geliefert worden ist.

Bedingt ist, was von Bedingungen abhängt. Warum können wir uns nun bei der Auffindung der Bedingungen jedes Bedingten im Einzelnen, d. h. bei der empirischen, naturwissenschaftlichen Erklärung desselben nicht beruhigen, sondern streben über die Welt des Bedingten selbst im Bewußtsein hinaus?

Daß das Bedingte eine Bedingung voraussetzt, das ist ein analytischer Satz, sagt *Kant*, aber daß man zu dem Bedingten das Unbedingte sucht, geschieht nach einem synthetischen Grundsatze *a priori*, von welchem der einfache Verstand nichts weiß, welchen zu fassen vielmehr ein besonderes Vermögen, die sog. Vernunft nötig ist (*Kr. d. r. Vft.*, S. 300). Allein das zweite ist eine unmittelbare Folge des ersten. Denn wenn die Bedingungen alle selbst wiederum bedingt sind, so hat zwar jedes Bedingte im Einzelnen seine Bedingungen, aber das Bedingte überhaupt als solches hat dann keine. Soll das Bedingte überhaupt eine Bedingung haben, so muß diese notwendig unbedingt sein.

Dies hielt man denn auch stets für so selbstverständlich, daß man von jeher alle Anstrengungen darauf gerichtet hatte, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Aber ich habe im vorhergehenden ausführlich nachgewiesen, daß eine solche Ableitung nicht möglich ist, daß das Unbedingte nicht den zureichenden Grund des Bedingten enthält. Eben darin, daß das

Digitized by Google

Unbedingte nie selbst als eine Bedingung oder Ursache und eine Bedingung oder Ursache nie selbst als unbedingt gedacht werden kann; daß das Bedingte zugleich einer Begründung oder Erklärung bedarf und keiner fähig ist, besteht die fundamentale, in dem Wesen desselben liegende Antinomie. Wir müssen jetzt den Sinn und Grund dieser Antinomie darlegen.

Das Grundgesetz, die Norm unseres Denkens ist der Begriff, den wir von dem Unbedingten, von der Substanz haben. Das ist der Begriff eines Gegenstandes, der ein ihm wahrhaft eigenes Wesen besitzt und mit sich selbst identisch ist, d. h. keine Vereinigung des Verschiedenen enthält.

Das Bedingte entspricht dieser Norm nicht; es hat eine abnorme Beschaffenheit. Denn dasjenige, dessen Wesen durch Bedingungen erzeugt ist, hat eben ein bloß erborgtes, also kein ihm wahrhaft eigenes Wesen. So habe ich denn oben (Buch II, drittes und viertes Kapitel) nachgewiesen, daß die Gegenstände in dieser Welt des bedingten Daseins kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, also der Norm unseres Denkens nicht entsprechen. Die Dinge dieser Welt scheinen zwar ein eigenes Wesen zu besitzen, wir erkennen in der Erfahrung Substanzen, der Norm entsprechende Gegenstände; aber das ist eben ein bloßer Schein. Dies ist schon durch die Ausführungen des vorliegenden Teiles ziemlich klargemacht, der vollständige Beweis dafür wird aber erst im zweiten Teile geliefert.

Die Definition der Abnormität ist also diese: Abnorm ist, was kein ihm wahrhaft eigenes Wesen besitzt.

Aber die Abnormität gibt sich auch in gewissen Symptomen kund. Ein Symptom oder ein Beweis dafür, daß ein Ding eine abnorme Beschaffenheit hat, besteht darin, daß dieses Ding sich selbst verleugnet.

Wir haben konstatiert, daß das Abnorme sich auf verschiedene Weisen selbst verleugnet. So ist erstens die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der empirischen Dinge ein Symptom ihrer Abnormität. Denn indem ein Ding untergeht oder sich verändert, beweist es dadurch faktisch, daß es sich selbst nicht gleich und treu, daß es innerlich unhaltbar ist, kein wahrhaft eigenes Wesen, kein wahres Selbst besitzt.

Ein Ding verleugnet sich zweitens faktisch selbst, wenn es

Digitized by Google

über seine Beschaffenheit täuscht, sich für etwas ausgibt, das es in Wahrheit nicht ist. Unsere Welt, welche durchgängig auf Täuschung beruht, beweist also dadurch ihre eigene Abnormität.

Drittens erweist sich ein Gegenstand als abnorm, wenn er von Bedingungen abhängt. Denn was durch Bedingungen erzeugt ist, besitzt kein wahrhaft eigenes Wesen. Das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge ist unbedingt.

Alle bedingten und veränderlichen Gegenstände sind zusammengesetzt, und eine bloße Zusammensetzung ist keine wahre Einheit, hat kein wahrhaft individuelles Wesen. Dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge ist alle Vereinigung des Verschiedenen fremd.

Endlich offenbart sich uns die Abnormität auch unmittelbar in den Gefühlen von Schmerz und Übel, welchen eben die Tendenz innewohnt, sich selbst aufzuheben.

Nunmehr ist es klar, welcher Art das Verhältnis zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten ist, und welchen Grund der Schluß von jenem auf dieses hat.

Die Dinge der Erfahrung haben kein wahrhaft eigenes Wesen, — also liegt das wahrhaft eigene Wesen der Dinge außerhalb der Erfahrung. Das Unbedingte, das Metaphysische, das jenseit der Erfahrung Liegende ist folglich die *Norm* (das normale Wesen) *der Dinge*, wie der Begriff des Unbedingten die Norm unseres Denkens ist.

Die Welt der Erfahrung, das Bedingte kann nicht ohne das Unbedingte gedacht werden, dieses heißt: Die Dinge können nicht ohne ein ihnen wahrhaft eigenes Wesen gedacht werden.

Aber die Dinge dieser Welt besitzen doch eine Beschaffenheit, welche uns eben in der Erfahrung gegeben ist. Diese Beschaffenheit ist eine abnorme, eine sich selbst verleugnende und verurteilende. Sie ist also dem normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd. Die Welt der Erfahrung ist die Darstellung des Unbedingten in einer diesem an sich fremden Form.

Die zweite Definition der Abnormität ist somit diese: Abnorm ist, was Elemente enthält, welche zu dem wahrhaft eigenen, normalen Wesen der Dinge nicht gehören.

Durch diese Definition ist der Sinn und Grund der fundamentalen, in dem Wesen des Bedingten, d. h. des Abnormen liegenden Antinomie klargelegt.

Digitized by Google

Diejenigen Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche dem normalen Wesen der Dinge fremd sind, können selbstverständlich nicht von diesem herstammen. Als fremde müßten sie zu ihm hinzugekommen sein. Da es aber außer dem Unbedingten, außer dem Wesen der Dinge an sich nichts gibt, woraus etwas stammen oder kommen könnte, so ist es folglich schlechthin unmöglich zu begreifen, aus welchem Grunde diese fremden, abnormen Elemente da sind. Hier ist also die in dem Wesen des Bedingten, d. h. des Abnormen liegende Antinomie gleichsam mit Händen zu greifen. These und Antithese haben darin einen und denselben gemeinsamen Grund. Eben weil die bedingte empirische Beschaffenheit der Dinge ihrem unbedingten, normalen Wesen fremd ist, muß sie eine auswärtige Bedingung haben. Aber gerade weil sie dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, kann sie keine auswärtige noch sonstige Bedingung haben, da es außer dem Wesen der Dinge nichts gibt, was als Bedingung dienen könnte. Derselbe Grund also, welcher eine Erklärung der Welt erfordert, zeigt auch, daß eine Erklärung derselben nicht möglich ist. Wären in der gegebenen Wirklichkeit keine Elemente vorhanden, welche dem normalen Wesen der Dinge fremd sind, so wäre auch kein Grund da, nach der Bedingung derselben zu fragen oder eine Erklärung derselben zu suchen. Denn was zu dem wahrhaft eigenen, normalen Wesen der Dinge gehört, das ist eben dadurch schon unbedingt, selbstverständlich, keiner Erklärung und Begründung bedürftig. Aber was zu dem Wesen der Dinge an sich nicht gehört, kann aus diesem nicht abgeleitet, also überhaupt nicht erklärt werden. Das Dasein der Abnormität ist schlechthin unbegreiflich.

Man sieht nunmehr, wie ganz und gar verschieden die Wege und Resultate sind, wenn man die genaue Erforschung der Dinge verfolgt, als wenn man, diese vernachlässigend, bloß nach der Erklärung der Dinge trachtet. Bis jetzt hat man, durch die scheinbare Selbstverständlichkeit der Sache (vgl. oben S. 300) verleitet, in dem Unbedingten stets den zureichenden Grund des Bedingten gesehen, das Unbedingte entweder als die Substanz oder als die Ursache der Dinge gefaßt. Und selbst die totale Erfolglosigkeit aller metaphysischen Erklärungsversuche hat den Leuten nicht darüber die Augen aufgetan, daß sie einer falschen,

Digitized by Google

zu keinem möglichen Resultate führenden Spur folgten. *Kant* allein hat in seinen Ausführungen über die „Antinomien der reinen Vernunft" die Unmöglichkeit der Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten nachzuweisen versucht. Aber auch *Kant* war so weit davon entfernt, die Sache aus dem Grunde zu verstehen, daß er seiner eigenen Absicht zum Trotz, in direktem Widerspruch mit dieser, in dem Unbedingten, in den „Dingen an sich" die Ursachen der „Erscheinungen" sah[1]).

Hat man dagegen eingesehen, daß die Dinge dieser Welt nur darum bedingt sind, weil sie kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß die Welt des bedingten Daseins eine abnorme Beschaffenheit hat, so ist damit auch klargemacht, daß der Unterschied von Unbedingtem und Bedingtem, von „Ding an sich" und „Erscheinung" der Unterschied von Norm und Abnormität ist und einen prinzipiellen, radikalen Gegensatz beider impliziert, welcher eine Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten undenkbar macht.

Wir sehen also den Grund, warum alle metaphysischen Erklärungen dieser Welt notwendig verfehlt sind. In der Tat, will man die in dem Wesen des Bedingten, d. h. des Abnormen liegende Antinomie nicht anerkennen, will man dasselbe aus dem Unbedingten ableiten, so verfällt man unvermeidlich in logische Widersprüche. Denn das Abnorme erklären heißt dasselbe als normal nachweisen, und dies impliziert einen logischen Widerspruch. Die dem Wesen der Dinge an sich fremden Elemente der Welt aus diesem ableiten heißt nachweisen, daß dieselben ihm nicht fremd, sondern eigen sind, und dies impliziert einen logischen Widerspruch.

Wir haben vier Symptome der Abnormität konstatiert, vier Grundzüge der empirischen Welt, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind: 1. die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit,

---

[1]) Einige der *Kant*schen „Antinomien" beziehen sich gar nicht auf die wirkliche in dem Wesen des Bedingten liegende Antinomie, und *Kant* war überhaupt in dem sonderbaren Mißverständnis befangen, die Antinomie der „reinen Vernunft" selbst zuzuschreiben, während sie ihren Grund vielmehr gerade darin hat, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge der Norm der Vernunft nicht entspricht. Allerdings hatte auch *Kant* von dem Grundgesetze, von der Norm des Denkens keine Vorstellung.

Digitized by Google

überhaupt die Existenzweise, welche man im Unterschiede vom Sein das Geschehen nennt; 2. das Bedingtsein der empirischen Objekte; 3. die Täuschung, auf welcher die Welt der Erfahrung durchgängig beruht, und 4. das unmittelbare Gefühl der Abnormität und Unvollkommenheit als Schmerz und Übel. Nun läßt es sich zeigen, daß die Erklärung des Geschehens, des Bedingtseins, der Täuschung und des Übels nicht möglich ist, daß alle Versuche einer solchen Erklärung notwendig zu logischen Widersprüchen führen.

Was das Geschehen (den Wechsel, die Veränderung) anbetrifft, so kommt die in dem Wesen desselben liegenden Antinomie und die Unmöglichkeit einer definitiven Erklärung dadurch zutage, daß die Reihe der Ursachen des Geschehens ins Unendliche rückwärts geht. *Kant* hat die Anfangslosigkeit in der Begründung des Geschehens als die Antithese bezeichnet, in der These dagegen die Forderung einer definitiven Begründung, einer ersten Ursache des Geschehens aufgestellt und beide durch verschiedene Gründe zu unterstützen gesucht. Allein beides ist hier ineinander involviert. Denn die Forderung einer Begründung überhaupt ist notwendig zugleich auch die Forderung einer definitiven Begründung. Die Antinomie besteht gerade darin, daß eben derselbe Satz der Kausalität, welcher zu jeder Veränderung eine Ursache fordert, also jede Veränderung als der Begründung bedürftig darstellt, zugleich alle Annahme einer ersten Ursache, einer definitiven Begründung oder Erklärung der Veränderungen, einer Ableitung derselben aus dem Unbedingten ausschließt. Jede Veränderung muß eine Ursache haben, aber gerade darum ist eine *erste Veränderung*, also auch eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen nicht denkbar. Alles, was geschieht, hat im Einzelnen seine Bedingung; aber das Geschehen überhaupt, als solches, der Umstand, daß überhaupt irgend etwas geschieht, daß Veränderungen sich ereignen, kann keinen Grund und keine Ursache haben. Die Annahme einer ersten, unbedingten Ursache des Geschehens widerspricht dem Satze der Kausalität, welcher doch der einzige Grund ist, überhaupt Ursachen anzunehmen. Die in dem Wesen des Geschehens liegende Antinomie hat also denselben Grund, wie der Satz der Kausalität selbst, nämlich die Gewißheit, daß alles Geschehen,

Digitized by Google

alle Veränderung dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd ist.

Da die aus dem Satze der Kausalität sich ergebende Antinomie seit *Kant* allen philosophisch Gebildeten bekannt ist, so können sie an derselben die Natur und den Grund der fundamentalen Antinomie, welche die Welt der Erfahrung überhaupt durchdringt, sich klarmachen. Ja, die letztere ist darin schon ganz enthalten. Denn wenn das Geschehen keiner Erklärung fähig ist, so ist auch die Welt überhaupt samt allen ihren Eigenschaften keiner Erklärung fähig. Denn Alles in dieser Welt ist lauter Geschehen.

Doch erfordert die Vollständigkeit, nachzuweisen, daß auch die anderen abnormen Grundzüge der Welt, nämlich das Bedingtsein, die Täuschung und das Übel, keiner definitiven Erklärung fähig sind.

Bedingtsein im Einzelnen ist Gesetzmäßigkeit im Ganzen; die Abhängigkeit der Objekte und Ereignisse von Bedingungen impliziert eben ihren Zusammenhang nach gemeinsamen Gesetzen. Nun habe ich im vorhergehenden Kapitel nachgewiesen, daß die Annahme eines Grundes oder einer Ursache der Gesetzmäßigkeit der Dinge keinen Sinn hat, weil alle Ursächlichkeit, alles Verhältnis von Grund und Folge selbst nur durch jene Gesetzmäßigkeit möglich ist, und aller Schluß auf den Grund oder die Ursache darum nie über die Erfahrung hinaus zum Unbedingten führen kann.

Aber die Gesetzmäßigkeit der Welt ist außerdem noch durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt; und daß diese naturnotwendige Täuschung nicht erklärt werden kann, das versteht sich einfach von selbst. Es ist eben schlechthin undenkbar, daß es zum wahrhaft eigenen Wesen der Dinge gehören könnte, über ihre Beschaffenheit zu täuschen; daß aus dem, was die Dinge in Wahrheit sind, der Schein von etwas, was sie nicht sind, hervorgehen könnte. Jedermann begreift unmittelbar, daß zwischen Wahrheit und Unwahrheit ein prinzipieller, radikaler Gegensatz besteht, der alle Ableitung dieser aus jener ausschließt.

Ebenso selbstverständlich ist es, daß auch ein erster Ursprung des Übels und der Unvollkommenheit nicht gedacht werden kann. Schon seit Jahrtausenden mühen sich die Menschen

Digitized by Google

ab, das Dasein von Übel und Unvollkommenheit zu erklären, und immer vergeblich. Denn in der Tat tragen Übel und Unvollkommenheit in sich selbst unmittelbar das Zeugnis, daß sie nicht zu dem ursprünglichen, wahrhaft eigenen Wesen der Dinge gehören, eine Anomalie ausmachen, etwas sind, das nicht sein sollte, das sich selbst verleugnet und verurteilt. Das Unbedingte kann nur als vollkommen gedacht werden[1]), und jedermann begreift unmittelbar, daß zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, zwischen Gut und Böse ein prinzipieller, radikaler Gegensatz besteht, der alle Ableitung des letzteren aus dem ersteren ausschließt.

Hier ist also der entscheidende Punkt, an welchem alles hängt. Die gesamte Welt- und Lebensanschauung, Religion, Philosophie und Morallehre fällt ganz verschieden aus, je nachdem man in dem Unbedingten die *Norm* oder den *Grund* der Dinge sieht. Alle bisherigen Weltanschauungen, die naturalistischen ebenso wie die theistischen und pantheistischen, gingen von der Annahme aus, daß das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte. Durch diese falsche, vor jeder Untersuchung gefaßte Annahme wurde man von vornherein auf falsche Wege geführt. Denn man trat infolge davon den Tatsachen nicht mit unbefangenem Sinn entgegen, um sie genau so, wie sie sind, zu erkennen. Man brachte vielmehr ein Erklärungsbedürfnis mit, durch welches man, oft ohne sich dessen klar bewußt zu sein, verleitet wurde, die Tatsachen dem Zwecke der Erklärung gemäß, also schief aufzufassen. Daher die bisherige totale Sterilität auf dem Gebiete der Philosophie. Keine der bisherigen Philosophien stimmt mit den Tatsachen überein, keine hat einen wirklichen Gewinn für die Wissenschaft erzielt[2]). Ein Hauptziel aller meiner Schriften ist, nachzuweisen, daß die sämtlichen Tatsachen, sowohl auf dem physischen wie auf dem moralischen und dem intellektuellen Gebiete dafür sprechen, daß das

---

[1]) Vgl. oben S. 278ff. Eine weitere Erörterung dieser Frage folgt noch im Bande *Moralität und Religion.*

[2]) Fast der einzige wirkliche Gewinn ist das, was die Sensualisten über die Assoziation der Vorstellungen und inneren Zustände ermittelt haben. Aber die echten, denkenden Sensualisten, welche das Dasein der Körper leugnen, haben sich denn auch am meisten von jenem irreführenden Grunde freigemacht.

Digitized by Google

Unbedingte die Norm, nicht aber der zureichende Grund der Dinge ist; daß die Welt der Erfahrung Elemente enthält, welche dem Unbedingten fremd sind und zu diesem in einem radikalen Gegensatz stehen.

Unter den Tatsachen gibt es jedoch eine, welche in dieser Frage entscheidend ist. Das ist der Umstand, daß unsere Welt durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt ist. Erst wenn man diese Täuschung durchschaut hat, welche uns in den gegebenen flüchtigen Erscheinungen eine Welt von Substanzen, von beharrlichen, der Norm entsprechenden Dingen vorspiegelt, wird man wirklich begreifen, daß die empirischen Dinge der Norm unseres Denkens in Wahrheit nicht entsprechen, kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen; daß ihre Beschaffenheit eine abnorme ist. Wenn es also mit vollkommener, zweifelloser, alles Andersdenken schlechthin ausschließender Gewißheit bewiesen werden kann, daß die Welt durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt ist, dann muß jedermann zugeben, daß unsere Welt abnorm und unerklärlich ist, daß wir folglich in dem Unbedingten nicht den Erklärungsgrund, sondern die Norm (das normale, wahrhaft eigene Wesen) der Dinge sehen sollen. Auf diesen Beweis muß also das Hauptgewicht gelegt werden.

Dieser Beweis wird nun in dem nächstfolgenden Teil geliefert, in dem Kapitel über die Natur und die Einheit des Ich und in den vier Kapiteln, welche von den Körpern und der Bewegung handeln, zu welchen man noch hier oben das vierte und fünfte Kapitel des I. Buches hinzunehmen muß. Dieser Beweis hat den Vorteil, daß es sich bei demselben nicht um abstrakte Erwägungen, sondern um Tatsachen handelt, welche jedermann leicht konstatieren kann, sobald er sich nur dazu gebracht hat, die Dinge mit wahrhaft unbefangenen Augen zu betrachten. Darauf verweise ich also die Entscheidung. Wer die natürliche Täuschung noch nicht durchschaut hat, der ist überhaupt geistig noch nicht sehend und wach.

Digitized by Google

Zweiter Teil

Die Welt der Erfahrung

Digitized by Google

Digitized by Google

Buch I.

DIE ÄUSSERE WELT.

ERSTES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG DER ZEIT.

Von der allgemeinen Vorstellung der Zeit läßt sich fast nichts Positives sagen, außer daß dieselbe eine bloße Abstraktion, eine aus den gegebenen und empirisch erkannten Sukzessionen abstrahierte Vorstellung ist. Das gegenwärtige Kapitel wird daher mehr mit der Prüfung von Ansichten über die Zeit, als mit einer Ergründung der Zeitvorstellung selbst sich zu beschäftigen haben.

Die Vorstellungen von Zeit und Raum nehmen eine von allen anderen Vorstellungen so abgesonderte Stellung ein, daß schon dadurch eine Annäherung derselben in unserem Bewußtsein entsteht. Daher waren die Philosophen immer geneigt, Zeit und Raum als wesentlich gleichartige Vorstellungen anzusehen, und *Kant* hat diese Assimilierung derselben auf die Spitze getrieben. Beide haben auch in der Tat etwas Gemeinsames oder Übereinstimmendes. Der Raum ist die Ordnung des Nebeneinander, die Zeit — die Ordnung des Nacheinander. So grundverschieden nun das Nebeneinander und das Nacheinander auch voneinander sind, so liegt ihnen doch ein gemeinsamer Begriff zugrunde, nämlich derjenige des *Außereinander*, und zwar des Außereinander von ganz besonderer Art, die man durch den Namen *Ausdehnung* oder *Extension* bezeichnet.

Die Eigentümlichkeit dieser Art besteht in folgendem. Im Raume und in der Zeit liegen die realen Punkte[1]) so außer-

[1]) Unter den realen Punkten verstehe ich wirkliche Objekte (im Raum) und wirkliche Begebenheiten (in der Zeit), wenn man von ihrer Ausdehnung — bei den ersteren der räumlichen und bei den letzteren der zeitlichen — abstrahiert. Ich will nicht behaupten, daß das, was von diesen realen Punkten gilt, genau oder notwendig auch von den bloß abstrakten, mathematischen Punkten im Raume und in der Zeit gelten muß.

Digitized by Google

einander, daß die Existenz des einen die der anderen nicht impliziert, vielmehr von diesem unabhängig ist. Bei der Sukzession leuchtet dies unmittelbar ein. Denn in einer sukzessiven Reihe existiert in jedem Augenblick nur ein Punkt, während die anderen Punkte entweder schon aufgehört oder noch nicht angefangen haben, da zu sein. Dem Gesetze der Kausalität zufolge hängt zwar jede Begebenheit, jede Veränderung von anderen vorhergegangenen wesentlich und notwendig ab; allein dies tut ihrer Unabhängigkeit voneinander keinen Abbruch, sofern man bloß die Art ihres Außereinanderseins in Betracht zieht. Denn in dieser Hinsicht impliziert das Dasein eines realen Zeitpunktes die Existenz anderer, vorhergegangener nicht nur nicht, sondern schließt dieselbe vielmehr aus. Die vorhergegangenen Punkte müssen ja offenbar schon vergangen sein, wenn der betreffende Punkt gegenwärtig ist. — So ist nun gleichfalls das Außereinander der realen Punkte im Raume von der Art, daß die Existenz des einen die der anderen nicht impliziert. Denn in einem Raume können nur Substanzen vorgestellt werden, d. h. Dinge, welche unabhängig voneinander existieren.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Raum und Zeit besteht in der Art, wie die außereinanderliegenden Punkte, sowohl im Raume als in der Zeit, durch *Kontinuität* miteinander verbunden sind. Infolge dieser Übereinstimmung bieten die gegebenen Sukzessionen der Empfindungen unter gewissen Bedingungen ein geeignetes Material zur Ausbildung unserer Vorstellung des räumlich Ausgedehnten, welches nicht selbst gegeben ist.

Aber damit ist auch die Ähnlichkeit und die Übereinstimmung zwischen Raum und Zeit zu Ende. Diese beiden Vorstellungen sind sonst in jeder Hinsicht voneinander verschieden. Der Grund ihrer Verschiedenheit liegt eben in dem Umstand, daß Sukzessionen wirklich und unmittelbar gegeben sind, während die Dinge im Raume uns weder unmittelbar noch irgendwo sonst gegeben sind, sondern deren Vorstellung von uns allein gebildet wird. Darauf gründen sich zwei fundamentale Unterschiede zwischen der Vorstellung der Zeit und der des Raumes. Erstens kann die Realität der Sukzessionen nicht, wie die der Dinge im Raume, bezweifelt und geleugnet werden. Zweitens, es liegt kein Grund

Digitized by Google

vor, die Vorstellung der Zeit, gleich der des Raumes, für eine Anschauung *a priori* zu halten.

Kant, der die Vorstellung der Zeit der des Raumes in allem assimiliert, hat daher zwei fundamentale Irrlehren über dieselbe aufgestellt: 1. Die Behauptung der *Idealität* der Zeit, d. h. die Behauptung, daß Sukzessionen nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer bloßen Vorstellung existieren. 2. Die Behauptung der *Apriorität* der Zeit, als einer dem Subjekte selbst anhängenden Form der Anschauung. Die Unhaltbarkeit der Lehre *Kants* von der Idealität der Zeit habe ich schon in dem ersten Teile (S. 155 ff.) nachgewiesen; hier will ich vornehmlich zeigen, daß auch die Lehre von der Apriorität der Zeitvorstellung keine Berechtigung hat.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie *Kant* in der sog. „metaphysischen Erörterung" der Begriffe Raum und Zeit für die Apriorität beider fast wörtlich dieselben Argumente vorbringt, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß das, was von der Raumvorstellung gilt, auf die Vorstellung der Zeit durchaus nicht paßt. Dort behauptet er erstens folgendes:

„Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori* zugrunde läge" (*Kr. d. r. Vft.,* S. 81).

Dies ist eine bare Behauptung. *Kant* sagt selbst wiederholt, daß eine Veränderung, also auch eine Sukzession — denn beide bedeuten dasselbe — nur aus Erfahrung erkannt werden kann. Dann fragt es sich, welchen Sinn hat die Behauptung, daß Sukzessionen nicht ohne eine apriorische Anschauung der Zeit zu erkennen sind? Wenn Sukzessionen in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung nicht enthalten wären — wie es mit der räumlichen Ausdehnung der Fall ist —, dann hätte man wohl ein Recht, zu sagen, daß die Vorstellung der Sukzession zwar „mit der Erfahrung anhebt", aber nicht „aus der Erfahrung entspringt". Da aber die Wahrnehmung selbst ihren Inhalt als einen sukzessiven uns gibt, so kann die vorausgesetzte Anschauung *a priori* der Sukzessionen gar nichts zu dem Gegebenen hinzufügen und erweist sich mithin als eine unnötige

Digitized by Google

Annahme. In dem ersten Teile dieses Werkes habe ich gezeigt, daß *Kant* die Lehre seiner „trans. Ästhetik" über die Zeit durchaus nicht konsequent festgehalten hat. Seine eigentliche Ansicht war, daß Veränderungen und Sukzessionen nur durch Vergleichung mit etwas Beharrlichem, Sichselbstgleichbleibenden als solche erkannt, mithin überhaupt nicht unmittelbar wahrgenommen oder angeschaut, sondern nur erschlossen werden können. Es wäre auch in der Tat ungereimt, zu glauben, daß man etwas Vergangenes, d. h. Nichtseiendes, als solches wahrnehmen oder anschauen könne. Was überhaupt im Bewußtsein vorhanden ist, das ist doch *ipso facto* gegenwärtig. Die Vorstellung einer Veränderung oder Sukzession kann daher nur dadurch entstehen, daß wir die Wahrnehmung des gegenwärtigen Zustandes eines veränderten Objekts und die bloße Erinnerung seines vergangenen Zustandes nicht vereinigen, d. h. die beiden Zustände nicht in gleicher Hinsicht dem Objekte zuschreiben können, weil dieses gegen den Satz des Widerspruchs verstoßen würde, der, wie schon früher gezeigt, ein ursprüngliches Gesetz des Denkens ausdrückt. Wenn aber nicht beide Zustände, der wahrgenommene und der erinnerte, an dem Objekte sein können, so muß einer von denselben *nicht sein,* und als nichtseiend wird der erinnerte Zustand erkannt, weil die Wahrnehmung mehr Affirmationskraft besitzt als die bloße Erinnerung. Nur infolge davon wird der letztere Zustand in die Vergangenheit verwiesen. Von einer unmittelbaren Anschauung der Zeit oder der Sukzession kann also offenbar nicht die Rede sein.

Kants Mißverständnis in diesem Punkte ist auch sehr durchsichtig. Er sagt nämlich, daß, wenn die Zeitvorstellung „nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, *kein Begriff*, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. h. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z. B. des Seins an einem Orte und des Nichtseins eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnten" (*Kr. d. r. Vft.,* S. 83). Kein Begriff kann dies begreiflich machen, wohl aber die *Erfahrung,* welche uns Veränderungen darbietet, welche aber *Kant* hier außer acht läßt. Was eine Anschauung *a priori* zur Erkenntnis der Sukzessionen beitragen könnte, ist nicht abzusehen.

Digitized by Google

Das zweite Argument *Kants* für die Apriorität der Zeitvorstellung lautet so:

„Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben" (*Eb.*, S. 81).

Dies ist wieder eine unbegründete Behauptung, und das Versehen, welches dieselbe bekundet, muß sorgfältig ins Licht gestellt werden, weil gerade in diesem Punkte der fundamentale Unterschied zwischen der Raum- und der Zeitvorstellung am offensten zutage kommt.

Die Zeit ist nicht, wie der Raum, eine notwendige Vorstellung, bei welcher man von allem gegebenen Inhalt abstrahieren könnte. Denn ein leerer Raum kann vorgestellt werden, aber eine leere Zeit, d. h. eine Zeit, in welcher nichts geschieht, in welcher keine realen Begebenheiten und Sukzessionen erfolgen, kann nicht vorgestellt werden. Eine leere Zeit kann durch nichts gemessen, mithin nicht als eine Größe erkannt, also überhaupt nicht vorgestellt werden. Dagegen kann ein leerer Raum gemessen werden, nämlich durch die Zeit, welche ein Körper braucht, um durch den leeren Raum hindurch zu einem anderen Körper zu gelangen. Die Dauer dieser Bewegung kann mit anderen gegebenen gleichzeitigen Sukzessionen verglichen, also gemessen werden. Denn alles Messen ist die Vergleichung eines gegebenen Quantums mit einem anderen. Wären nur zwei Körper vorhanden, so würde zwar die Dauer der Bewegung des einen zum anderen noch kein absolutes Maß ihrer Entfernung abgeben, da eine Bewegung bei gleicher Dauer verschiedene Geschwindigkeiten haben, also verschiedene Räume durchmessen kann; aber jedenfalls wird durch diese Bewegung der leere zwischen den beiden Körpern liegende Raum als eine Größe dargestellt oder konstatiert. Ganz anders steht es mit der Zeit. Eine leere Zeit kann nicht durch gegebene reale Sukzessionen gemessen werden; denn eine Zeit, in welcher reale Sukzessionen vor sich gehen, ist keine leere Zeit mehr; und außer den Sukzessionen ist gar nichts denkbar, was zum Messen der Zeit dienen könnte. Daher verschwindet die Zeit gänzlich, wenn man von allen realen Suk-

Digitized by Google

zessionen in ihr abstrahiert. Zur Erläuterung dieses Punktes nehmen wir einen konkreten Fall. Ein sehr müder Mensch, der um 10 Uhr abends eingeschlafen und um 6 Uhr des nächsten Morgens aus einem traumlosen Schlafe aufgewacht ist, glaubt oft nur einen Augenblick geschlafen zu haben. Die Zeit zwischen seinem Einschlafen und seinem Erwachen hat für ihn gar nicht existiert. Man setze nun voraus, daß während dieser Zeit auch in der Tat nicht die geringste Veränderung in dem ganzen Universum erfolgt sei, daß alles um 6 Uhr morgens in demselben Zustande sich befinde, in welchem es um 10 Uhr des vorigen Abends gewesen[1]), und frage sich, wie oder wodurch der Erwachende diesen Zeitraum dann von einem einzigen Augenblicke würde unterscheiden können? Man wird schlechterdings keinen Unterschied finden. Eine Zeit, in welcher nichts geschieht, ist gar keine Zeit. Wenn man sich eine leere Zeit vorstellen will, so stellt man sich in der Tat eine gleichmäßige reale Sukzession, vornehmlich eine gleichmäßige Bewegung in gerader Linie vor.

Ferner, wenn die Zeit ein gemeinsames Medium oder ein gemeinsamer Behälter für die realen Sukzessionen wäre in der Weise, wie der Raum das gemeinsame Medium und der gemeinsame Behälter für die Körper ist, so würde sie sich mit einer Verschiedenheit der Geschwindigkeiten in den realen Sukzessionen gar nicht vertragen können. Denn die Zeit würde dann selbst eine bestimmte Geschwindigkeit haben und würde daher nicht allerlei Geschwindigkeiten in sich aufnehmen können. Den Widerspruch, welcher darin liegen würde, hat schon *Herbart* (vgl. seine *Psych. als Wiss.*, II, S. 358, und *Lehrb. z. Einl.*, S. 168—9) nachgewiesen. Bei der Rotation der Erde z. B. bewegt sich ein Punkt auf dem Äquator mit einer millionenmal größeren Geschwindigkeit als ein nahe am Pol liegender Punkt, und doch vollführen die beiden Punkte ihre Kreisbewegung in genau gleicher Zeit und füllen diese Zeit gleich kontinuierlich und gleichmäßig aus. Der langsam sich bewegende Punkt bleibt ebensowenig

[1]) Unter der gemachten Voraussetzung haben die gebrauchten Zeitbezeichnungen, morgens und abends, 6 Uhr und 10 Uhr, keinen Sinn, weil sie sich auf reale Veränderungen beziehen, ein um so deutlicherer Beweis dafür, wie wenig eine leere Zeit irgendwie bestimmt und bezeichnet werden kann.

Digitized by Google

irgendwann stehen, als der sich schnell bewegende. Wie hätte nun dieselbe Zeit, wenn sie nicht eine bloße Abstraktion, sondern etwas von den realen Sukzessionen zu Unterscheidendes wäre, von zwei so verschiedenen Quantis der Sukzession gleichmäßig und in jeder Hinsicht gleich erfüllt werden können? Das wäre offenbar unmöglich.

Aus diesem Umstand, daß die Zeit nichts ist, abgesehen von den realen Sukzessionen, ergibt sich die Folgerung, daß die *Gesamtheit* der realen Sukzessionen notwendig *kontinuierlich* ist, daß in dem allgemeinen Verlaufe des Geschehens keine Unterbrechung möglich ist, da jeder Zeitraum, in welchem nichts geschieht, $= 0$ ist. Einzelne Sukzessionen können zwar diskontinuierlich sein, wie z. B. die Sukzession der Töne in einem Klavier oder die der Funken in einer Elektrisiermaschine, aber selbst diesen diskreten Sukzessionen müssen kontinuierlich in der Zeit zusammenhängende Bedingungen zugrunde liegen. Dieselbe Folgerung ergibt sich denn auch aus dem Kausalitätgesetze, welches eine Verbindung des Nachfolgenden mit dem Vorhergehenden statuiert, mithin keine Durchbrechung der Kontinuität in ihrer Aufeinanderfolge durch eine leere Zeit zuläßt.

Die weiteren Argumente, welche *Kant* in seiner „metaphysischen Erörterung" für die Apriorität der Zeitvorstellung vorbringt, sind so unerheblich, daß sie keiner ausführlichen Berücksichtigung und Widerlegung bedürfen. So soll z. B. nach ihm die Zeitvorstellung auch deshalb eine Anschauung *a priori* sein, weil sonst keine solchen apodiktischen Grundsätze oder Axiome über die Zeit möglich wären, wie die, daß die Zeit nur eine Dimension hat und daß die verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind. Es ist klar, daß man von einer Dimension der Zeit nur im uneigentlichen Sinne reden kann, indem man die Zeit nach Analogie des Raumes faßt. Und was den Grundsatz betrifft, daß die verschiedenen Zeiten oder die Teile der Zeit nacheinander sind, so ist derselbe eine offenbare Tautologie, da Zeit und Nacheinander dasselbe bedeuten. — Aber es ist nicht uninteressant, einen Blick auf *Kants* sog. „transzendentale Erörterung des Begriffs der Zeit" zu werfen, in welcher *Kant* darzutun hatte, wie die vermeintliche Anschauung *a priori* der Zeit die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse

Digitized by Google

a priori begründet. Diese letztere „Erörterung" ist sehr kurz gehalten, und zwar mit gutem Grund, weil dieselbe das gar nicht leisten kann, was sie unternimmt. Dort behauptet *Kant* zuerst, daß ohne eine Anschauung *a priori* der Zeit die Vereinigung kontradiktorisch entgegengesetzter Bestimmungen an demselben Dinge nicht begreiflich gemacht werden könne, eine Behauptung, die, wie ich oben gezeigt habe, nicht richtig ist. „Also, fährt *Kant* fort, erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse *a priori* als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt" (*Kr. d. r. Vft.*, S. 83). Mit diesem „also" wird denn doch ein zu kühner Sprung gemacht. Wenn man auch zugibt, daß ohne eine aprioriische Anschauung der Zeit keine Veränderung und keine Bewegung erkannt werden kann, so erhellt daraus noch gar nicht die Möglichkeit weiterer synthetischer Erkenntnisse *a priori* von der Bewegung. Denn *Kant* sagt selbst zu wiederholten Malen mit Recht, daß eine Bewegung nur aus Erfahrung, nie *a priori* erkannt werden kann. Er unterscheidet sehr gut die Bewegung eines *Objekts* im Raume von der Bewegung als bloßer *Beschreibung* eines Raumes (*Eb.*, S. 154). Nur die letztere, sagt er, gehört zu der reinen Anschauung und der darauf beruhenden Geometrie, nie aber die erstere, „weil, daß etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann". Daraus geht aber klar hervor, daß eine vorausgesetzte Zeitanschauung gar nicht in der Weise eine Quelle synthetischer Erkenntnisse *a priori* von der Bewegung sein kann, wie die Raumanschauung die Quelle synthetischer Erkenntnisse *a priori* in der Geometrie ist. Die geometrischen Gesetze des Raumes sind in dessen Vorstellung unabhängig von aller Erfahrung gegeben, aber die mechanischen Gesetze der Bewegung können uns nicht unabhängig von aller Erfahrung gegeben sein, weil eine Bewegung überhaupt nur empirisch erkannt werden kann. Daher vermochte *Kant* wohl eine „transzendentale Erörterung des Begriffs des Raumes", aber nicht in gleicher Weise eine solche für die Zeit zu geben. Weiter unten werde ich zu zeigen versuchen, in welchem Sinne man die Erkenntnis der Bewegungsgesetze als *a priori* begründet ansehen kann. Mit einer besonderen Anschauung der Zeit hat diese Erkenntnis jedenfalls nichts zu schaffen.

Digitized by Google

Außer den von *Kant* vorgebrachten kenne ich nun keine weiteren Argumente für die Apriorität der Zeitvorstellung und sehe auch nicht ein, wie ein triftiges Argument für dieselben aufgetrieben werden könnte, da es feststeht, daß Veränderungen und Sukzessionen auch ohne eine apriorische Zeitvorstellung erkannt werden können. Unter der „Zeit" überhaupt dürfen wir also nichts anderes verstehen, als eine aus den gegebenen Sukzessionen abstrahierte allgemeine Vorstellung, aus welcher alle Unterschiede der Sukzessionen weggelassen sind und welche also nur das allen gemeinsame Element der Aufeinanderfolge enthält oder bedeutet. Wenn man sich aber ein Abstraktum wirklich vorstellen, in der Einbildung konkret vergegenwärtigen will, so leiht man demselben diejenigen Bestimmungen der individuellen Objekte, aus denen es abstrahiert worden ist, welche seiner allgemeinen Natur am meisten entsprechen und deren Vorstellungen sich ihm daher im Bewußtsein am leichtesten zugesellen. Daher stellt man sich die „Zeit" als eine *gleichmäßige* Aufeinanderfolge vor, wenn man sie sich in der Einbildung vergegenwärtigen will, trotzdem daß die Zeit sowohl gleichmäßige als ungleichmäßige Sukzessionen umfaßt. Denn die Gleichmäßigkeit ist eins oder einerlei und paßt deshalb besser zu einer allgemeinen Vorstellung, als die Ungleichmäßigkeit, welche selbst vielfältig und verschieden ist. Dagegen kann man der Zeit keine bestimmte Geschwindigkeit zuschreiben, weil in den gegebenen Sukzessionen sich keine Geschwindigkeit ihrem Wesen nach vor den anderen so auszeichnet, daß sie als eine ursprüngliche gemeinsame Norm derselben angesehen und daher auf die allgemeine Vorstellung der Zeit leicht übertragen werden könnte. Wenn man sich also die „Zeit" in der Einbildung vorstellen will, so wird man ihr bald die eine, bald die andere Geschwindigkeit beilegen, je nach den Umständen.

Was das „Messen der Zeit" betrifft, so kann dasselbe natürlich nur in dem Vergleichen verschiedener gegebenen Sukzessionen untereinander bestehen, und namentlich in dem Vergleichen aller anderen Sukzessionen mit einer als Norm angenommenen gleichmäßigen Aufeinanderfolge. Aber hier entsteht die Frage: Wie kann man die Gleichmäßigkeit einer Sukzession erkennen und konstatieren, da die verschiedenen Teile einer Sukzession nicht

Digitized by Google

zur Juxtaposition gebracht, deren Gleichheit oder Ungleichheit mithin nicht wahrgenommen werden kann? Wenn das Vorkommen gleichmäßiger Sukzessionen in unserer Erfahrung bloß zufällig wäre, dann sehe ich in der Tat nicht ein, wie man hätte deren Gleichmäßigkeit konstatieren und dieselben zum Messen der Zeit gebrauchen können. Aber dem ist glücklicherweise nicht so. Die Revolutionen der Erde und der anderen Himmelskörper gehen von Anfang bis Ende unserer Erfahrung immer gleichmäßig fort. Wenn man denselben Cyklus von Erscheinungen sich immer wiederholen sieht, so wird man natürlich zu der Voraussetzung einer Gleichmäßigkeit in dieser Wiederholung geführt; und wenn man noch bemerkt, daß zwei oder mehr solcher Cyklen immer dasselbe Verhältnis zueinander beibehalten, daß in dem einen immer dieselbe Anzahl der Wiederholungen des anderen enthalten ist, dann wird die Gleichmäßigkeit in deren Verlaufe als Tatsache konstatiert. Solch ein Verhältnis besteht zwischen der Rotation der Erde um ihre Achse, welche den Wechsel von Tag und Nacht bedingt, und ihrem Umlaufe um die Sonne, welcher den Wechsel und die regelmäßige Wiederkehr der Jahreszeiten mit sich bringt. Die tägliche Rotation der Erde selbst in gleiche Zeitabschnitte zu teilen, ist unter der Voraussetzung ihrer Gleichmäßigkeit nicht mehr schwer nach den Abschnitten der Bogen, welche die Sterne oder die Sonne in ihrer scheinbaren täglichen Bewegung durchlaufen. Man kann sich dazu auch einer anderen Bewegung bedienen, welche aus objektiven Gründen als eine gleichmäßige angesehen werden darf, z. B. der eines frei schwebenden Pendels. Doch gehört die nähere Erörterung dieses Gegenstandes nicht in eine philosophische Betrachtung über die Zeit. Hier genügt es, dargetan zu haben, daß die sog. Zeit eine bloße Abstraktion ist und weder als etwas objektiv Daseiendes noch als eine notwendige und ursprüngliche Vorstellungsart im Subjekt angesehen werden darf.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG DES RAUMES.

1. Von dem Inhalt der Raumvorstellung.

Mit Recht legt man ein großes Gewicht auf die Frage nach dem Ursprung der Raumvorstellung; allein man hat nicht viel Aussicht, diese Frage richtig zu beantworten, wenn man nicht vorher den Inhalt der besagten Vorstellung untersucht. Denn sonst kennt man ja dasjenige selbst nicht, dessen Ursprung man erforschen will. Die letztere Untersuchung muß unbedingt zuerst in Angriff genommen werden.

Im vorigen Kapitel habe ich nun schon erwähnt, daß der Begriff, welcher der Vorstellung des Raumes oder der räumlichen Ausdehnung zugrunde liegt, derjenige des Außereinander, nämlich des zugleichseienden Außereinander oder des Nebeneinander ist. Aber nicht jedes Nebeneinandersein hat die Natur des Räumlichen. So hat schon *St. Mill* richtig bemerkt, daß in unserem Bewußtsein zwei Vorstellungen, z. B. die Vorstellung eines Tones und die einer Farbe, zugleich, also nebeneinander bestehen können, ohne räumlich ausgedehnt oder voneinander durch einen Raum getrennt zu sein. Das räumliche Nebeneinander ist also ein eigentümliches, und die Eigentümlichkeit desselben muß vor allen Dingen klar eingesehen und bezeichnet oder definiert werden. Und diese Frage hat wiederum zwei Seiten, eine *psychologische* und eine, sozusagen, *ontologische.* Denn erstens, müssen wir fragen, welche Eigentümlichkeit den *Objekten* beigelegt wird, die wir als im Raume existierend erkennen, und zweitens, wodurch sich die empirischen *Data,* d. h. die Empfindungen auszeichnen, aus welchen die Vorstellung des Raumes gebildet wird.

Auf die letztere Frage haben, wie ich glaube, *St. Mill* und *Bain* eine richtige Antwort gegeben. Sie behaupten, daß nur

Digitized by Google

mittels der Bewegung oder vielmehr des Muskelgefühls, welches die Bewegung unserer Glieder begleitet, ein räumliches Auseinander oder eine räumliche Ausdehnung erkannt werden kann. *Mill* sagt darüber: „Das Dazwischentreten einer Reihe von Muskelempfindungen, ehe ein Objekt von dem anderen aus erreicht werden kann" (d. h. zwischen der Wahrnehmung des einen und der des anderen Objekts) „ist die einzige Eigentümlichkeit, wodurch das Zugleichsein im Raume sich unterscheidet von dem Zugleichsein, welches zwischen einem Geschmack und einer Farbe oder einem Geschmack und einem Geruch bestehen kann" (*An Examinat.* etc., p. 275). Ausführlicher hat dies *Bain* auseinandergesetzt. Er hebt hervor, daß die bloße Wahrnehmung zweier zugleichseiender Objekte, z. B. zweier Kerzenflammen uns noch keine Vorstellung von ihrer räumlichen Entfernung, also auch nicht von ihrer Lage in einem Raum überhaupt verschaffen kann. Bei dieser Wahrnehmung, sagt er, „empfinde ich eine Verschiedenheit des Eindrucks, teils optischer, teils muskulärer *(muscular)* Natur; aber damit diese Verschiedenheit für mich eine Verschiedenheit der Lage im Raum bedeute, muß sie die neue Tatsache offenbaren, daß eine gewisse Bewegung meines Armes meine Hand von der einen Flamme zu der anderen bringen oder daß irgendeine andere Bewegung von mir die Erscheinung, die ich jetzt sehe, auf eine bestimmte Weise ändern würde. Solange wir noch keine Belehrung hinsichtlich der Möglichkeit von Bewegungen der Körper überhaupt erhalten haben, ist keine Vorstellung vom Raume gegeben. Denn wir glauben nur dann einen Begriff *(notion)* vom Raume zu haben, wenn wir diese Möglichkeit deutlich erkennen. Aber es ist niemals erklärt worden, wie ein Sehakt dem Auge im voraus enthüllen kann, wie die Erfahrungen der Hand oder der anderen sich bewegenden Glieder ausfallen würden." (*Senses and Intellect,* p. 374.)

Ohne einen Begriff von Entfernung kann man in der Tat vom Raume nichts wissen, und zu einem Begriff von der Entfernung gelangt man unstreitig nur mittels der Bewegung. Aber wenn der Raum durch bloßes Sehen auch nicht erkannt werden kann, so ist er doch im Sehen auf irgendeine Weise gegeben. Die Schätzung der Entfernungen nach dem bloßen Augenmaß

Digitized by Google

ist sehr unsicher, ein unerfahrenes Kind greift sogar nach dem Monde in dem Glauben, ihn mit der Hand erreichen zu können; nichtsdestoweniger ist es Tatsache, daß uns die Entfernungen der Körper im Sehen selbst gegeben sind, daß wir die Körper gerade an den Orten sehen, die sie im Raume einnehmen. Dies wird unwiderleglich durch den Umstand bewiesen, daß die Entfernung auch unzugänglicher Gegenstände mit Hilfe der Augen (durch Triangulation) gemessen werden kann. Der Mond z. B. ist ein Gegenstand, dessen Unzugänglichkeit für uns außer Frage steht und dessen Entfernung dennoch mit ziemlicher Sicherheit bekannt ist. Die Entfernung des Mondes von uns kann als eine gerade Linie gedacht werden, deren eines Ende in unseren Augen liegt und an deren anderem Ende sich der Mond befindet. Diese Linie ist nun gemessen worden, und dies war offenbar nur dadurch möglich gemacht, daß wir den Mond gerade an dem Endpunkt derselben sehen. Denn um eine Linie zu messen, muß man sie auf irgendeine Weise von einem Ende bis zum anderen durchlaufen.

Nun findet bei der Betrachtung des Mondes keine Bewegung unseres Sehens nach dem Monde zu statt, noch kann eine wirkliche viele tausend Meilen betragende Entfernung, wie die des Mondes, in unserer Gesichtsempfindung enthalten sein, welche vielmehr gar keine räumliche Ausdehnung hat. Was bedeutet also die Tatsache, daß uns der Ort und die Entfernung des Mondes im Sehen selbst gegeben ist? Diese Tatsache kann nur die Bedeutung haben, die ich schon im ersten Teil (S. 103 ff.) erörtert habe und noch ausführlicher in nachfolgenden Kapiteln des vorliegenden Teiles erörtern werde, nämlich die, daß unsere Empfindungen von Natur aus darauf eingerichtet sind, uns als Körper im Raume zu erscheinen. So sind uns die Entfernungen der Körper im Sehen gegeben und doch nicht durch bloßes Sehen zu erkennen; zu dieser Erkenntnis sind, wie oben erwähnt worden, noch andere Erfahrungen nötig, welche der Bewegung entsprechen, aber auch keinen wirklichen Raum erschließen, keine Dinge oder Vorgänge im Raume, sondern bloß Empfindungen in uns sind.

Es gehört nicht zur Aufgabe dieses Kapitels, genau zu untersuchen, welche bestimmte Art von Natureinrichtung bei jeder Art

Digitized by Google

von Empfindungen zu der Körper- und Raumwahrnehmung beiträgt. Diese psychologische Seite der Raumvorstellung ist für uns hier von untergeordnetem Interesse. Dagegen müssen wir hier noch die ontologische Seite der Raumvorstellung hervorheben, also die Frage darnach, welche Eigentümlichkeit die Objekte besitzen, die wir als im Raume existierend vorstellen.

Diese Eigentümlichkeit habe ich schon (S. 83 ff.) ausführlich nachgewiesen. Dieselbe besteht darin, daß die im Raume vorgestellten Objekte (die Körper) ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Gegenstände sind, welche unabhängig sowohl von einer außerweltlichen Ursache wie von den erkennenden Subjekten und auch ohne innere Verbindung untereinander existieren. Solange die Verkennung dieser fundamentalen Eigenschaft der Dinge im Raume, mithin auch des Raumes selbst dauert, kann es in den Theorien über Körper- und Raumerkenntnis nur endlosen Streit, aber keine klare Einsicht geben.

Außer den zwei erwähnten Eigentümlichkeiten hat aber der Raum noch eine dritte, nämlich seine *geometrische* Natur, das wohlorganisierte System von Gesetzen, nach welchen seine Bestimmungen untereinander zusammenhängen, und welche zu erkennen die Aufgabe der Geometrie ist.

Aus seinem Zweck, ein Medium für Substanzen oder vielmehr eine Form für die Vorstellung des Zusammenseins von Substanzen zu sein, kann eine Eigenschaft des Raumes *a priori* abgeleitet werden, nämlich die, daß derselbe die *Totalität* aller möglichen Richtungen in sich enthalten muß, und zwar aus folgendem Grunde. Da Substanzen, d. i. selbstexistierende, unbedingte Wesen in keinem ursprünglichen Zusammenhang untereinander stehen und deren Verhältnisse also nach keiner Seite hin vorausbestimmt und unabänderlich festgesetzt sind, so muß eine Mehrheit von Substanzen in einem Medium vorgestellt werden, welches die Möglichkeit *aller* äußeren Verhältnisse zuläßt, also die Totalität aller möglichen Richtungen enthält. Diese Eigenschaft des Raumes, die Totalität aller möglichen Richtungen zu enthalten, bewirkt, daß jeder Körper *von allen Seiten* durch den Raum umgeben und mithin nach allen Seiten hin von anderen Dingen getrennt ist, was dessen Selbständigkeit denselben gegenüber be-

Digitized by Google

gründet[1]). Dies ist denn auch die fundamentale Eigenschaft des Raumes, welche seine ontologische und seine geometrische Natur untereinander verbindet. Aber ein weiterer Zusammenhang besteht zwischen diesen beiden nicht. Weder aus dem Begriffe eines Nebeneinander überhaupt noch aus dem Begriffe eines Nebeneinander von Substanzen, also eines Raumes überhaupt, kann ein einziges geometrisches Theorem abgeleitet werden, selbst nicht der Satz, daß der Raum drei Dimensionen haben muß. Es ist auch nicht schwer einzusehen, warum aus dem Begriffe des Raumes keine geometrische Eigenschaft desselben, mit Ausnahme der oben bezeichneten, abgeleitet werden kann. Seinem Begriffe nach ist nämlich der Raum ein Medium für Substanzen, d. h. für Dinge, welche in keinem wesentlichen und ursprünglichen Zusammenhange untereinander stehen; seine geometrischen Eigenschaften dagegen sind Gesetze des Zusammenhangs des Verschiedenen in ihm (seiner verschiedenen Bestimmungen untereinander). Die geometrische Seite des Raumes stimmt folglich mit dessen ontologischer Seite nicht überein und kann daher natürlich in keinem Punkte — außer der erwähnten Eigenschaft, die Totalität aller Richtungen zu enthalten — aus derselben abgeleitet werden. Wenn also die Erkenntnis der geometrischen Gesetze *a priori* ist, so beruht dieselbe, wie *Kant* richtig gelehrt hat, auf einer *Anschauung a priori,* nicht auf bloßen Begriffen.

2. Von dem Ursprung der Raumvorstellung.

Von dem Ursprung oder wenigstens von den Grundbedingungen der Raumvorstellung kann man sich einen ziemlich sicheren Begriff machen, wenn man einerseits den Inhalt dieser Vorstellung und andrerseits die Natur der Data, welche zu ihrer Bildung verwendet werden, kennt. Die unmittelbaren Data unserer gesamten Erfahrung sind unsere Empfindungen, und diese enthalten nichts vom Raume in sich, noch sind sie selbst im Raume befindlich. Der Raum ist nicht die Art, wie Empfindungen in uns, sondern wie Substanzen außer uns existieren oder als

[1]) Weiter unten, in dem Kap. über die wissenschaftlichen Theorien der Körper werde ich näher zeigen, daß der Raum die Möglichkeit einer inneren Verbindung zwischen Körpern ausschließt.

Digitized by Google

so existierend vorgestellt werden. Räumliche Ausdehnung kann also niemals unmittelbar wahrgenommen werden, weil sie in den Gegenständen der Wahrnehmung, den Empfindungen nicht enthalten ist. Die Vorstellung des Raumes kann folglich nur durch eine *Deutung* der Empfindungen entstehen. Welche Bedingungen setzt nun diese Deutung voraus? Wie kommen wir dazu, die Dinge im Raume und nicht in irgendeiner anderen Form vorzustellen?

Eine Bedingung haben wir schon oben konstatiert, nämlich die, daß unsere Empfindungen von Natur aus darauf eingerichtet sind, als Dinge im Raume vorgestellt zu werden. Ohne dies könnten sie freilich zur Bildung der Raumvorstellung gar nicht verwendet werden, aber dies allein genügt nicht. Denn das erkennende Subjekt kann ja ursprünglich von dieser Natureinrichtung der Empfindungen nichts wissen. Um die gegebenen Empfindungen im Raume vorzustellen, muß auch das Subjekt seinerseits von Natur dazu disponiert sein, muß ein Gesetz oder einen Schlüssel zu ihrer Deutung in sich tragen, und zwar einerseits was die ontologische und andrerseits was die geometrische Seite des Raumes betrifft.

Im Raume werden nur Substanzen vorgestellt, der Raum ist das Nebeneinandersein von Substanzen. Zur Entstehung der Raumvorstellung ist also die oben schon zur Genüge erörterte Disposition des Subjekts nötig, jedes Ding als eine Substanz vorzustellen, wodurch die gesamte Form unserer Erfahrung bedingt ist. Denn Substanzen sind uns in dem Stoffe der Erfahrung nicht gegeben und würden, selbst wenn sie gegeben wären, doch nicht auf dieselbe passive Weise, wie die Qualität Blau oder Süß, wahrgenommen werden können. Die Substantialität ist keine wahrnehmbare Eigenschaft, wie die Farbe, der Geschmack oder der Geruch. Aber die Disposition des Subjekts, jedes Ding als eine Substanz vorzustellen, welche die allgemeine Form der Erfahrung bedingt, kann nicht allein auch die besondere Eigentümlichkeit der Raumvorstellung bedingen; aus der ontologischen Seite des Raumes kann, wie wir schon oben gesehen haben, dessen geometrische Seite nicht ganz abgeleitet werden. Die geometrischen Eigenschaften des Raumes werden weder durch das Grundgesetz des Denkens noch durch die bloßen Data der

Digitized by Google

Erfahrung geliefert. Zu ihrer Entstehung ist eine besondere Disposition des Subjekts nötig, und dies ist es, was *Kant* gemeint hat mit seiner Lehre, daß die Raumvorstellung eine Anschauung *a priori* sei. Damit wird nicht behauptet, daß die Raumvorstellung von Geburt an in uns fertig liege; dieselbe wird vielmehr erst durch die Erfahrung oder richtiger mit der Erfahrung selbst gebildet; aber der Grund ihres Entstehens liegt im Subjekt. Wie wir ohne Bart und ohne Zähne, aber doch mit der Anlage zu beiden ins Leben kommen, ähnlich ist es auch mit der Vorstellung des Raumes bewandt.

Die Argumente, welche *Kant* für die Apriorität des Raumes in der „metaphysischen" und der „transzendentalen Erörterung" dieses Begriffs vorbringt, sind zwar richtig, aber etwas ungenügend auseinandergesetzt. *Kant* ließ außer acht die psychologische und zum Teil auch die ontologische Seite des Raumes; die geometrische Natur desselben war bei ihm fast allein das Bestimmende. Man konnte freilich von ihm auch nicht verlangen, daß er eine erschöpfende Darstellung oder Erörterung dieses Gegenstandes geben sollte. Es war schon ein sehr großes Verdienst, die richtige Auffassung desselben angebahnt zu haben. So behauptet *Kant* mit Recht, daß räumliche Verhältnisse in dem gegebenen Stoffe der Wahrnehmung gar nicht hätten erkannt werden können, ohne die Disposition des Subjekts denselben im Raume anzuschauen. Denn dieser Stoff enthält an sich, abgesehen von der Art seiner Auffassung durch das Subjekt, gar nichts vom Raum. Ebenso richtig ist die Bemerkung *Kants*, daß der Raum eine notwendige Vorstellung ist, welche nicht selbst aufgehoben werden kann, obgleich man von allen Dingen im Raume sehr wohl abstrahieren kann [1]). Die Gegenbemerkung *Herbarts*, daß der Raum die bloße Möglichkeit der äußeren Dinge bedeute und als solche natürlich nicht aufgehoben werden könne,

[1]) Damit wird nicht gemeint, daß der Raum ohne allen psychologischen, sondern nur, daß derselbe ohne allen ontologischen Inhalt vorgestellt werden kann. Der Raum, den wir uns vorstsellen, muß eine Farbe oder irgendein Substitut der Farbe haben. Gleichfalls müssen in seiner Vorstellung, wenn auch latent, die Erfahrungen des Tast- und Muskelsinnes liegen, mittels deren diese Vorstellung erst realisiert worden ist. Aber man kann den Raum ohne wirkliche Dinge in ihm vorstellen.

Digitized by Google

nachdem man die Wirklichkeit dieser Dinge selbst erkannt hat, ist nicht zutreffend. Denn eine bloße Möglichkeit kann nicht gemessen werden, der leere Raum kann dagegen gemessen und als eine Größe erkannt werden. An diesem Umstande scheitern alle Ansichten, welche den empirischen Ursprung der Raumvorstellung und die Realität der Dinge im Raume voraussetzen. Man kann nicht sagen, daß der Raum ein völliges Nichts sei; denn ein Nichts kann nicht gemessen werden und eine Fülle von (geometrischen) Eigenschaften besitzen. Man kann nicht sagen, daß der Raum die bloße Ordnung des Nebeneinanderseins der realen Dinge sei; denn die bloße Ordnung der Dinge kann nicht mit Abstraktion von allen Dingen vorgestellt werden und auch da bestehen, wo es keine Dinge gibt (nämlich als leerer Raum). Man kann nicht sagen, daß der Raum von der Erkenntnis der Dinge selbst abstrahiert sei; denn derselbe ist kein Abstraktum, wie die Zeit, sondern ein konkreter, wiewohl nur ideeller Gegenstand[1]). Ohne leeren Raum ist keine Bewegung der Dinge denkbar, da Bewegung eben nichts anderes ist, als die Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Wenn man also wirkliche Dinge und Bewegungen im Raume annimmt, so muß man auch einen wirklich existierenden leeren Raum annehmen. Ein solcher würde aber, wie *Kant* richtig bemerkt hat, ein Unding sein, ein Nichts, welches verschiedene Prädikate realer Dinge hätte. Daraus hat *Kant* mit Recht gefolgert, daß der Raum eine Anschauung *a priori* und ohne objektive Realität ist.

Der entscheidende Grund für die Apriorität der Raumvorstellung ist aber immer der, daß in den wirklichen Daten der Erfahrung, den Empfindungen, der Raum nicht enthalten ist und also auch aus denselben allein nicht abgeleitet werden kann. Alle rein empiristischen Erklärungen der Raumvorstellung sind daher nichts Besseres als Taschenspielerkünste. Weitere Andeutungen über diesen Gegenstand werde ich noch in einem nachfolgenden Kapitel geben, welches von der Wahrnehmung der Körper handelt.

---

[1]) Dies hat *St. Mill* bemerkt. „Space," sagt er, „may be said to be a concrete name of an ideal object, extended but not resisting." (In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's Analysis of the phenom.* etc., I, p. 111.)

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

OB WIR UNS URSPRÜNGLICH VON ANDEREN DINGEN UNTERSCHEIDEN?

Der Ursprung unserer Erkenntnis einer äußeren Welt kann nicht erforscht werden, ohne daß man vorher die Frage beantwortet, wie das erkennende Subjekt dahin kommt, sich selber von allem anderen, ihm Fremden überhaupt zu unterscheiden? Ob diese Unterscheidung unmittelbar und intuitiv oder irgendwie im Laufe des Lebens erst entstanden ist?

Für die Lehre, welche einen besonderen „äußeren Sinn" annimmt, fällt diese Frage weg. Denn nach dieser Lehre wird etwas eben dadurch und deshalb als ein äußerer Gegenstand erkannt und von dem Ich selbst unterschieden, weil es in der Form des „äußeren Sinnes" vorkommt. Allein diese Lehre ist unhaltbar. Einen besonderen „äußeren Sinn" gibt es nicht. Nicht deshalb erkennen wir etwas als uns fremd und außer uns existierend, weil es in unserem „äußeren Sinne" vorkommt, — denn diese Erkenntnis und Unterscheidung ist überhaupt nicht Sache eines Sinnes — sondern wir würden umgekehrt gar nichts außer uns Existierendes erkennen, wenn in dem Inhalte unserer Wahrnehmung nicht etwas wirklich Fremdes enthalten wäre, dessen fremdartigen Charakter, dessen Nichtzugehörigkeit zu unserem individuellen Wesen wir uns bewußt sind. Der Begriff des „Fremden", des „Nicht-Ich", ist weiter, als derjenige des „Äußeren" oder außer uns Existierenden. Ein Gegenstand kann nicht außer uns existieren, ohne von uns unterschieden und uns fremd zu sein; aber es können auch in unserem Inneren wohl Elemente angetroffen werden, welche uns fremd sind. Die Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich muß also vor der Erkenntnis einer äußeren Welt notwendig vorhergehen. Hier will ich nur zwei Punkte feststellen:

1. In unserer unmittelbaren Wahrnehmung, in dem gegebenen Inhalte unserer Erfahrung selbst kommen Elemente vor, welche

Digitized by Google

uns, den individuellen Subjekten, wirklich fremd sind, nicht zu unserem Ich gehören. Das sind nämlich die sämtlichen objektiven Empfindungen, wie: Farben, Töne, Geschmack, Geruch, Temperaturgefühle usw.

2. Wir sind uns unmittelbar, intuitiv dessen bewußt, daß der Inhalt dieser Empfindungen uns fremd ist. Die Unterscheidung des Ich und Nicht-Ich, die Unterscheidung dessen, was zu unserem eigenen, individuellen Wesen gehört, und dessen, was nicht dazu gehört, ist eine intuitive, ursprüngliche, keine erworbene oder aus anderen Gesetzen ableitbare.

Zunächst den ersten Punkt. Wie wenig wir auch die Einheit unseres Ich begreifen können, so glaube ich doch behaupten zu dürfen, daß es mit dieser Einheit unverträglich wäre, wenn der ganze so mannigfaltige Inhalt unserer objektiven Empfindungen dem Ich selbst angehörte, einen integrierenden Bestandteil unseres individuellen Wesens ausmachte. Es würde einen Widerspruch implizieren, wenn wir selbst, an sich blau und rot, süß und sauer usw. wären, wie wir selbst, an sich freudig oder betrübt sind. Denn dann würde unser Ich selbst so vielfältig sein, wie die äußere Welt, welche wir erkennen. Wohl sind Philosophen seit *Locke* gewohnt, auch die Farben, den Geschmack usw. für bloße Modifikationen, Zustände oder Akzidenzien des Ich zu halten in der Weise, wie die Figur eines Körpers und dessen Ort im Raume bloße Akzidenzien dieses Körpers sind; allein diese Ansicht ist sicherlich nicht ganz richtig. Figur und Ort sind nicht etwas Reales, welches eine Qualität hätte, abgesehen von den Gegenständen, an welchen man es wahrnimmt; sie bedeuten bloße Verhältnisse der Körper oder der Teile eines Körpers im Raume. Wenn ein runder Körper viereckig wird, so ist seine frühere runde Gestalt einfach verschwunden; sie hat keine ihr eigene Qualität oder Bestimmtheit unabhängig von dem Verhältnisse der Teile des betreffenden Körpers zueinander im Raume. Kann man nun aber von einer Farbe oder einem Geschmack dasselbe sagen? Sicherlich nicht. Die blaue oder die rote Farbe z. B. ist offenbar ein realer Inhalt, welcher zwar nicht außerhalb uns existiert, aber doch sehr gut unabhängig von uns *vorgestellt* werden kann und wirklich so vorgestellt wird, nämlich als eine Eigenschaft äußerer Dinge.

Digitized by Google

Die Farbenempfindungen sind also Akzidenzien des Ich, aber nicht in der Weise, wie die Figur und der Ort eines Körpers Akzidenzien dieses letzteren sind, sondern eher in dem Sinne, in welchem verschiedene Gegenstände, die in eine Kiste gelegt und aus ihr herausgenommen werden, Akzidenzien dieser Kiste heißen können. Das Ich ist nicht die Substanz, sondern eher gleichsam nur der Behälter für diese Empfindungen. Ganz anders ist es mit den Gefühlen der Lust und Unlust bewandt. Diese sind wirkliche Zustände des Ich, welche unabhängig von ihm gar nicht gedacht und vorgestellt werden können. Wenn ein fröhlicher Mensch durch irgend etwas in trübe Stimmung versetzt wird, so ist sein früherer heiterer Zustand ebenso zunichte geworden, wie die frühere Figur eines umgeformten Körpers. Fröhlichkeit kann ebensowenig etwas an sich sein, wie die runde oder viereckige Gestalt.

Der Hauptumstand aber, welcher beweist, daß die objektiven Empfindungen nicht zu unserem Ich gehören, von uns selbst verschieden und uns fremd sind, ist der, daß sie unter gleichen Umständen allen erkennenden Subjekten gemeinsam und daß ihre Gesetze von unserer Individualität, deren sonstigen Zuständen, Schicksalen und Gesetzen unabhängig sind. Alle Menschen, welche denselben Gegenstand unter gleichen Umständen wahrnehmen, bekommen dieselben objektiven Eindrücke oder Empfindungen. Obgleich der Anblick eines Gegenstandes bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Gemütsbewegungen und Assoziationen erwecken kann, so sind doch die Gesichtseindrücke selbst, welche sie von dem Gegenstande empfangen, bei allen dieselben. So kann auch ein gesprochenes Wort sehr verschieden auf das innere Gefühl verschiedener Menschen einwirken; der eine versteht vielleicht das Wort gar nicht, den anderen erfüllt dasselbe mit Furcht und den dritten umgekehrt mit Zuversicht; aber die Laute selbst, deren Stärke, Höhe, Klangfarbe und Artikulation werden von allen auf gleiche Weise vernommen.

Ebenso ist es mit den Gesetzen der objektiven Empfindungen und mit der Ordnung ihres Auftretens in unserer Wahrnehmung bewandt. Diese sind von unserer Individualität vollkommen unabhängig. Es mag mit mir passieren was will, immer sehe ich

Digitized by Google

dieselben Gegenstände auf gleiche Weise, höre dieselben Laute und Geräusche unter gleichen Bedingungen, schmecke denselben Geschmack usw., wenigstens solange meine Sinnesorgane in dem gleichen Zustande sich befinden. Trete ich z. B. an das Fenster meines Zimmers, so bekomme ich teils die gleichen Eindrücke wie gestern, teils von jenen verschiedene Eindrücke; aber sowohl die Gleichheit wie die Verschiedenheit dieser Eindrücke sind von den Zuständen und Veränderungen in mir selbst vollkommen unabhängig. Gleich sind diese Eindrücke, soweit die Gegenstände draußen vor meinem Fenster noch dieselben sind, wie gestern; ungleich — soweit diese Gegenstände sich verändert haben oder an deren Stelle andere getreten sind. Die Gesetze, nach welchen der Wechsel der objektiven Empfindungen in mir geschieht, hängen in keiner Weise von meinem Willen oder meiner Individualität ab. Das sind eben die Naturgesetze, die wir zu erforschen und, soweit es möglich ist, zu benutzen haben, unter die wir uns aber auch beugen müssen. Gerade dieser Umstand, die Unabhängigkeit der Gesetze unserer objektiven Empfindungen von uns, den erkennenden Subjekten selbst, ist der Grund, daß der Glaube an eine wirkliche äußere Welt, als die Ursache unserer Empfindungen, so schwer aufgegeben wird trotz der einleuchtendsten Gegengründe.

Wenn es nun feststeht, daß die objektiven Empfindungen nicht zu unserem subjektiven Wesen gehören, ein wirkliches Nicht-Ich sind, so ist es auch nicht schwer zu zeigen, daß die Erkenntnis dieses Nicht-Ich als solchen, d. h. die Unterscheidung desselben von uns oder von unserem Selbst, eine ursprüngliche und intuitive ist. Denn es kann schlechterdings kein anderes Kriterium für diese Unterscheidung geben, als eben die ursprüngliche Intuition des Subjekts.

Wenn der Unterschied zweier Dinge, *A* und *B*, in ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit selbst liegt, wie derjenige zwischen rot und grün oder bitter und sauer, dann bedarf es natürlich keines Kriteriums, um ihn zu konstatieren. Wenn aber der Unterschied von *A* und *B*, den man konstatieren will, nicht ihre gegebene Beschaffenheit betrifft und nicht in dieser selbst, sondern nur in ihrem Verhältnisse zu einem dritten Dinge *C* liegt; wenn man wissen will, nicht wie *A* und *B* an sich, sondern

Digitized by Google

wie sie sich in ihrem Verhältnisse zu *C* unterscheiden — dann bedarf es offenbar eines Kriteriums, und dieses Kriterium kann nichts anderes sein als das Ding *C* oder vielmehr die Kenntnis desselben. Nun ist der Unterschied des Eigenen und des Fremden gerade dieser Art. Derselbe betrifft nicht die wahrgenommene Beschaffenheit des gegebenen Inhalts, sondern nur dessen Verhältnis zu dem erkennenden Subjekte. Das Kriterium zur Unterscheidung dessen, was dem Subjekte angehört oder ihm eigen ist, und dessen, was dem Subjekte fremd ist, kann nach dem Vorhergehenden nur die Kenntnis des Subjekts selbst sein. Die Annahme, daß das Subjekt erst lernen müsse, sich selbst von anderen Dingen unterscheiden, bewegt sich also in einem Zirkel. Denn das Kriterium zu dieser Unterscheidung ist eben die Kenntnis des Subjekts selbst, welche nach der besagten Voraussetzung mittels jenes Kriteriums erst erworben werden soll. Da das Subjekt ursprünglich keine erfahrungsmäßige Kenntnis von sich selbst hat, so kann diese Unterscheidung nur infolge einer ursprünglichen Intuition des Subjekts geschehen, nur infolge eines ursprünglichen Vermögens desselben, in dem wahrgenommenen Inhalt das, was ihm eigen, und das, was ihm fremd ist, zu unterscheiden.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich bemerken, daß das Bewußtsein des Ich von sich selbst sehr verschiedener Entwicklung fähig ist. Es wäre natürlich lächerlich, zu behaupten, daß ein neugeborenes Kind auch nur von ferne imstande sei, von sich selber, als einem besonderen Gegenstand, ein so entwickeltes Bewußtsein wie wir zu haben. Die ursprüngliche Intuition reduziert sich darauf, daß das Subjekt gleich von Anfang an in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung das ihm Eigene und das ihm Fremde zu unterscheiden vermag. *Diese* Unterscheidung ist offenbar ursprünglich oder intuitiv. Es wäre gewiß auch lächerlich, zu behaupten, daß das Kind erst lernen müsse, sein Schmerzgefühl z. B. als etwas ihm Eigenes zu erkennen und dasselbe in dieser Hinsicht von seinen Ton- und Tastempfindungen zu unterscheiden. Nicht allein steht die Tatsache fest, daß wir selbst Schmerz fühlen, wenn ein solches Gefühl in uns vorhanden ist, aber nicht selbst blau sind, wenn wir etwas Blaues wahrnehmen, sondern ebenso fest oder unzweifelhaft ist

Digitized by Google

auch der Umstand, daß wir von Anfang an den gegebenen Schmerz als unseren eigenen Zustand, dagegen die gegebene oder wahrgenommene blaue Farbe nicht als unseren eigenen Zustand oder uns selbst nicht als blau erkennen. Fehlte die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung von Anfang an, so könnte sie, wie ich oben gezeigt habe, niemals erworben werden.

Es wird zur Erläuterung der Sache dienen, wenn ich das Mißverständnis erwähne, in welches der vortreffliche Denker *St. Mill* in dieser Frage verfallen ist. Nach *Mill* beruht das Bewußtsein seiner selbst, also auch die Unterscheidung seiner selbst von anderen Dingen auf dem Gedächtnis, auf der Erinnerung früherer Zustände. Er sagt darüber: „Die Identifizierung eines gegenwärtigen Zustandes mit einem erinnerten, welcher als ein vergangener erkannt wird, konstituiert nach meiner Meinung die Einsicht *(the cognition)*, daß *Ich* es bin, der den Zustand fühlt“ [1]). Die Identifizierung eines gegenwärtigen Zustandes mit einem vergangenen setzt zwar die sichselbstgleichbleibende Identität des Ich selbst und dessen Bewußtsein von seiner Identität voraus, kann aber eben darum dieses Bewußtsein nicht erst erzeugen. Die bloße Identifizierung zweier zeitlich getrennter Zustände kann nur das Bewußtsein erzeugen, daß die beiden Zustände einem und demselben sichgleichgebliebenen *Gegenstande* überhaupt, nicht aber daß sie beide *mir* angehören. Wenn ich heute zum erstenmal in mein Arbeitszimmer eintrete und alles dort in derselben Lage und Ordnung wie gestern wiederfinde und wiedererkenne, so denke ich dabei nicht daran, daß die Eindrücke heute wie gestern *mein* und *als Eindrücke* identisch sind, sondern daß die *Gegenstände* im Zimmer dieselben geblieben sind heute wie gestern. Das Bewußtsein, daß ein vergangener Zustand mir angehört, kann auf keine andere Weise entstehen, als auch das Bewußtsein, daß ein gegenwärtiger Zustand mir angehört. Wenn ich einen Zustand nicht als meinen erkennen kann, solange er gegenwärtig ist, so kann ich ihn noch weniger als meinen erkennen, wenn er schon vergangen ist und mir in der bloßen Erinnerung vorschwebt. Denn die Erkenntnis des Ver-

---

[1]) *An Examination* etc., p. 258. Ähnlich äußert sich *St. Mill* in einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's Analysis of the phen.* etc., I, p. 229.

Digitized by Google

gangenen als solchen setzt überhaupt das Bewußtsein von der Identität des Objekts, welchem der vergangene Zustand angeeignet wird, voraus, wie ich das im nächsten Kapitel zeigen werde. Ich kann mich sowohl an meine eigenen Zustände, als auch an die Zustände anderer Dinge erinnern und dieselben wiedererkennen; dieses Wiedererkennen bietet also kein Kriterium zur Unterscheidung des Eigenen und des Fremden.

Verbreitet ist auch die Ansicht, daß die Unterscheidung des Ich von anderen Dingen auf der Unterscheidung des eigenen Leibes von anderen Körpern beruhe. Allein auch diese Ansicht ist unhaltbar und zeigt ein Beispiel davon, wie leicht man etwas für faktisch begründet, ja fast für selbstverständlich hält, was doch durch die offenbarsten Tatsachen widerlegt wird.

Weil viele erwachsene Menschen sich selbst nie in Gedanken von ihrem Leib unterscheiden und in früheren Kulturperioden an eine solche Unterscheidung überhaupt gar nicht gedacht wurde, glaubt man annehmen zu dürfen, daß wir uns ursprünglich, von Anfang an auch als Leib oder unseren Leib, als einen Teil unserer selbst erkennen. Aber diese Annahme wird, wie ich erwähnt habe, durch die Tatsachen selbst widerlegt. Dieses erhellt aus folgendem.

Unser Ich beruht auf dem Selbstbewußtsein, wir sind nur dadurch, daß wir uns selbst erkennen. Daraus folgt dieses: Nur dasjenige bildet einen Teil unserer selbst oder unseres Ich, was einen Teil unseres Selbstbewußtseins bildet, was wir unmittelbar, intuitiv als uns eigen erkennen. Nun können wir unsere Gliedmaßen, wie Hände, Arme, Beine usw., unmöglich in unserem Selbstbewußtsein ursprünglich angetroffen, als einen Teil unserer selbst erkannt haben. Denn die Wahrnehmung dieser Gliedmaßen ist, wie die Physiologie konstatiert hat, durch die Nerven und das Gehirn vermittelt. In uns selbst, in unserem Selbstbewußtsein finden wir unsere Hände und Füße nicht, sondern nur die Folgen der Nervenerregungen, welche in diesen ihren Anfang nehmen. Die körperliche Beschaffenheit unserer Hände, Füße und anderer Glieder können wir auf keine andere Weise erkennen als auch die Beschaffenheit anderer, außer unserem Leib liegender Körper, nämlich durch Sehen und Betasten. Wenn irgendein Teil des Leibes ursprünglich im Selbstbewußtsein angetroffen, als ein

Digitized by Google

Teil unseres Ich oder Selbst erkannt werden könnte, so müßte es das Nervensystem und vornehmlich das Gehirn sein, weil dieses uns am nächsten steht und allein unmittelbaren Einfluß auf unsere inneren Zustände hat. Allein was zeigen uns die Tatsachen in dieser Hinsicht? Daß wir von unseren Nerven und unserem Gehirn aus eigener, innerer Erfahrung ganz und gar nichts wissen. Ein Mensch kann hundert Jahre leben, ohne zu vermuten, daß er ein Gehirn hat. Ja, die ganze Menschheit hat Jahrtausende verlebt, ohne zu vermuten, daß die Nerven und das Gehirn mit den psychischen Erscheinungen, mit den Phänomenen des inneren Lebens in irgendeinem Zusammenhang stehen. Es ist also klar, daß, wenn unkultivierte Menschen den Gedanken an ihren Leib nicht zu trennen vermögen von der Vorstellung ihres eigenen Selbst, dies eine bloße Folge der Assoziation der Vorstellungen, der Gewohnheit, die beiden stets zusammen vorzustellen, ist. Denn der Zusammenhang zwischen uns und unserem Leib wird, wie gezeigt, nicht durch eine unmittelbare Intuition, sondern nur durch Induktion erkannt, nämlich aus dem Umstand erschlossen, daß die Modifikationen und Bewegungen des Leibes stets von Modifikationen unserer Empfindungen und inneren Zustände gefolgt werden und selbst unveränderlich auf unsere Wünsche folgen. Als ich zuerst in meinem Leben meine Hand sah, muß sie mir als etwas ebenso Fremdes erschienen sein wie irgendein anderer Körper, und erst aus äußerer Erfahrung konnte ich merken, daß meine Hand in einer näheren Verbindung mit mir steht als andere Körper, indem ich sah, daß die Bewegungen meiner Hand stets meinen Wünschen entsprechen und daß jede Berührung der Hand mir sofort fühlbar wird [1]).

[1]) Prof. *W. Preyer* berichtet (in seinem Artikel *Psychogenesis* in der Zeitschrift *Deutsche Rundschau,* Mai 1880, S. 208) nach den von ihm an kleinen Kindern gemachten Beobachtungen folgendes: „Dagegen erscheinen dem Kinde die eigenen Arme und Füße noch viele Monate lang wie etwas Fremdes, ihm nicht Gehörendes, das es ebenso anstaunt, aufmerksam betrachtet, prüft wie beliebige vorgehaltene Objekte. Es greift mit den Händen nach den eigenen Füßen und führt sie an die Lippen, es beißt sich sogar im fünften Vierteljahr in den eigenen Arm, so daß es vor Schmerz aufschreit, es bietet den Zwieback den eigenen Füßen zum Kosten an, ebenso wie den hölzernen Pferden, mit denen es spielt."

Digitized by Google

Eine Unterscheidung unserer selbst von anderen Dingen muß also auch unserer Erkenntnis des eigenen Leibes vorhergegangen sein. Ich könnte diesen meinen Leib nicht als *meinen* erkennen, wenn ich nicht vorher schon *mich* selber erkannt und von anderen Dingen unterschieden hätte.

Überhaupt muß man noch einmal bemerken, daß mein Ich von meiner Selbsterkenntnis gar nicht zu trennen ist. Ich *bin* in der Tat dasjenige, als was ich mich erkenne und meinem Wesen nach erkennen muß. Ich hatte schon oft Gelegenheit gehabt, den Umstand hervorzuheben, daß das gegebene Nicht-Ich, das mir Fremde in der Wahrnehmung, also der Inhalt meiner objektiven Empfindungen, in einem ursprünglichen Zusammenhange mit dem Wesen des erkennenden Subjekts in mir steht, daß diese beiden sich gegenseitig nicht bloß in ihren vorübergehenden Zuständen, sondern in ihrem Wesen selbst bedingen. Daraus folgt nun, daß Ich und Nicht-Ich — unter welchem etzteren man natürlich keine *Körper*, keine unabhängig vom Subjekte existierenden Dinge, sondern nur die objektiven Sinnesempfindungen verstehen darf — nicht zwei verschiedenen Welten angehören oder aus zwei solchen Welten hervorgegangen sind, sondern nach einer, unserer Wahrnehmung entzogenen Seite ihrer Natur eine Einheit ausmachen. Aber diese Einheit *bin ich nicht*, und das muß man sich besonders merken. Ich, in dieser meiner empirischen Bestimmtheit, bin eben dasjenige, als was ich mich erkenne und meinem Wesen nach erkennen muß. Die objektiven Empfindungen sind mir also wirklich fremd, eben weil ich sie als mir fremd erkennen muß. Durch die noch so genaue Erforschung von Farben, Tönen, Gerüchen usw. kann ich durchaus nichts über mein eigenes Wesen erfahren, und darin allein liegt ein genügender Beweis dafür, daß dieselben nicht zu meinem eigenen Wesen gehören. Das erkennende Subjekt, welches in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung das ihm Eigene und das ihm Fremde unterscheidet, bildet daher selbst das Kriterium dieser Unterscheidung. Denn das fundamentale Gesetz seiner Selbsterkenntnis ist einer der konstitutiven Faktoren der erkennbaren Welt überhaupt. Die Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich ist also notwendig eine ursprüngliche und unmittelbare oder intuitive.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

VON DER ERKENNTNIS DER SUKZESSIONEN.

Die Ansicht, daß wir das Vergangene im Gedächtnis unmittelbar als Vergangenes erkennen können, dürfen wir als eine vollkommen unhaltbare einfach beiseite lassen. Das Vergangene, d. h. das Nichtmehrseiende ist selbstverständlich kein Gegenstand der Wahrnehmung oder unmittelbaren Erfahrung. Wenn wir an einen Gegenstand denken, so ist seine Vorstellung in unserem Bewußtsein gegenwärtig vorhanden. Das Wesen einer Vorstellung besteht aber, wie wir wissen, in der Affirmation ihres Gegenstandes, in dem Glauben an dessen Dasein. Folglich kann eine Vorstellung keine Merkmale darbieten, an denen wir das Nichtsein ihres Gegenstandes unmittelbar ablesen könnten. Es gibt unstreitig einen Unterschied zwischen der Vorstellung, welcher ein gegenwärtiges Objekt entspricht (d. h. einer Wahrnehmung), und der Vorstellung, welcher kein solches entspricht (d. h. der bloßen Erinnerung). Dieser Unterschied kann natürlich, wie alles Gegebene, selbst bemerkt werden. Aber um die *Bedeutung* dieses Unterschiedes zu begreifen, um einzusehen, daß der einen Vorstellung gegenwärtige Objekte entsprechen und der anderen nicht, dazu sind Bedingungen nötig, welche außerhalb dieser Vorstellungen selbst liegen. Mit dem Bewußtsein des Vergangenen und des Nichtseienden hat es dieselbe Bewandtnis wie mit dem Bewußtsein der Unwahrheit. In beiden Fällen wird die Realität des Vorgestellten *negiert*, und eine Negation kann nie in dem Wesen einzelner Vorstellungen liegen und aus denselben abgeleitet werden. Die Vergangenheit kann daher, gleichwie die Unwahrheit, nur durch Schlüsse erkannt werden, und zwar auf Grund desselben Prinzips, nämlich der allgemeinen Einsicht, daß ein Gegenstand nicht auf verschiedene Weisen beschaffen oder von sich selbst verschieden sein kann. Sobald zwei abweichende Vorstellungen von demselben Gegenstande sich bilden, müssen wir infolge jenes Prinzips zwischen

Digitized by Google

den beiden wählen und dann erst kann uns der Unterschied zwischen einer Wahrnehmung und einer bloßen Erinnerung, also zwischen einem Seienden und einem Nichtseienden, einem Gegenwärtigen und einem Nichtgegenwärtigen, zum Bewußtsein kommen oder bemerkbar werden. Sei die wahrgenommene Qualität oder Beschaffenheit eines Gegenstandes *A* und die bloß reproduzierte oder erinnerte *B*, so muß ich infolge des Gesetzes, daß der Gegenstand nicht beides, *A* und *B*, zugleich sein kann, einsehen, daß derselbe gegenwärtig *B nicht ist.* Denn die Gewißheit, daß derselbe gegenwärtig *A* ist, überwiegt als unmittelbare Wahrnehmung jede andere. Liegen nun aber in der Vorstellung der Beschaffenheit *B* dennoch Merkmale, welche den Glauben erzeugen und berechtigen, daß die Beschaffenheit *B* an demselben Gegenstande wahrgenommen worden ist, so muß das Bewußtsein des Nichtseins in dasjenige des *Vergangenseins* übergehen. Ist die Beschaffenheit *B* dem Gegenstande eigen und doch nicht gegenwärtig eigen, so muß sie ihm *früher* eigen gewesen sein; es gibt keinen anderen Ausweg. Die Vorstellung der Vergangenheit und Sukzession ist weit entfernt, wie *Kant* es wollte, eine Anschauung *a priori* zu sein oder auf einer solchen zu beruhen, sie muß vielmehr dem Subjekte durch die Erfahrung aufgedrängt werden.

Hier ist nun zuerst die Frage zu beantworten, wie die Erinnerung eines wirklichen vergangenen Objekts oder Ereignisses unterschieden werden kann von einer Vorstellung, welcher auch in der Vergangenheit kein wirkliches Objekt entspricht, welche also bloß erdichtet ist. Diese Unterscheidung wird offenbar nur durch die *Assoziationen* möglich gemacht, welche die Erinnerung früher wahrgenommener Objekte mit unseren gegenwärtigen Wahrnehmungen verbinden. Unser ganzer vergangener Lebenslauf bildet, soweit er noch im Gedächtnis vorhanden ist, eine zusammenhängende Reihe, deren Glieder durch Assoziation verknüpft sind. Die Veränderungen meiner Aufenthaltsorte und meiner Schicksale überhaupt, das, was ich erlebt und erfahren habe, reproduziert sich in meinem Gedächtnis nicht vereinzelt, sondern in den Verbindungen, welche es zu seiner Zeit in meinem Bewußtsein kontrahiert hat. Wenn ich etwas wahrnehme oder erfahre, was mir schon früher vorgekommen ist, so erweckt nach

Digitized by Google

dem Gesetze der Assoziation durch Ähnlichkeit die gegenwärtige Erfahrung frühere ihr ähnliche, d. h. ich erinnere mich, daß ich denselben Gegenstand oder einen anderen ihm ähnlichen schon früher gesehen, überhaupt wahrgenommen habe. Diese reproduzierten Vorstellungen erwecken ihrerseits nach dem Gesetze der Assoziation durch Nachbarschaft (englisch *contiguity*) diejenigen, welche ich mit ihnen entweder zugleich oder in naher Sukzession gehabt habe, d. h. ich erinnere mich, wo und wann ich die betreffenden Gegenstände früher wahrgenommen habe. Erst dadurch werden die reproduzierten Vorstellungen zu wirklichen Erinnerungen. Komme ich z. B. in eine Stadt, die ich schon besucht habe, so erinnere ich mich an meinen früheren Aufenthalt in ihr und an manches von dem, was mir während desselben begegnet ist. Zugleich kann ich mir auch den Ort ins Gedächtnis zurückrufen, wo ich vor dem Besuche der Stadt war, die Motive, welche mich zur Reise nach dieser Stadt bewogen haben usw. rückwärts bis zu dem Punkte, wo meine Erinnerung überhaupt ihren Anfangs- oder Endpunkt hat. Ein bloß erdichteter Gedanke, die Vorstellung von etwas nicht Erlebtem und nicht Erfahrenem, entbehrt nun dieser Assoziationen. Den Gegenstand einer solchen Vorstellung kann ich daher in keinen Zusammenhang mit meinen früheren Erfahrungen bringen. Ich kann mir nicht denken: diesen Gegenstand habe ich zu der Zeit und an dem Orte gesehen, weil derselbe mit keiner Zeit und mit keinem Orte in meiner Erinnerung assoziiert ist.

Soviel über die einzelnen Tatsachen und Erlebnisse, gleichsam den historischen Teil unseres Gedächtnisses. Was allgemeine Tatsachen betrifft, die Erkenntnis der Arten der Dinge und der Gesetze der Natur, so ist es noch offenbarer, daß dieselbe ursprünglich durch die Assoziation der Vorstellungen der Dinge in unserem Bewußtsein entsteht. Alle Induktion beruht ursprünglich darauf. Allein in diesem Falle bietet die Assoziation mit unseren wirklichen Erfahrungen nicht ohne weiteres eine Bürgschaft für die Richtigkeit unserer Vorstellungen, wie in dem historischen Teil des Gedächtnisses. Denn daraus, daß ich manche übereinstimmende Fälle der Sukzession und des Zugleichseins gewisser Erscheinungen wirklich erfahren habe, folgt noch nicht gleich, daß die darauf begründete Induktion, die allgemeine

Digitized by Google

Einsicht, die ich aus denselben folgere, richtig sei. Wie man richtige und unrichtige Induktionen unterscheiden kann, ist indessen eine Frage, deren Behandlung nicht in das gegenwärtige Kapitel gehört.

Die Erkenntnis des Vergangenen als solchen macht nun auch die Erkenntnis der Veränderung, der Sukzession als solcher möglich, oder beides ist vielmehr dasselbe. Sobald ich einsehe, daß ein Gegenstand früher anders beschaffen war als jetzt, weiß ich eben, daß derselbe sich *verändert* hat. Nur durch die Beziehung auf einen sichselbstgleichbleibenden und als identisch erkannten Gegenstand kann sowohl das Bewußtsein der Vergangenheit als auch das der Veränderung und Sukzession entstehen. Geschieht eine Veränderung vor unseren Augen oder überhaupt in unserer Wahrnehmung, wo wir die aufeinanderfolgenden Phasen derselben in kontinuierlicher Sukzession haben, so wird uns sowohl die Konstatierung der Identität des veränderten Gegenstandes wie auch die Erkenntnis der in demselben erfolgenden Veränderungen dadurch erleichtert. Aber niemals kann eine Veränderung oder eine Sukzession als solche wahrgenommen werden. Denn da die Teile einer Sukzession nicht zugleich existieren, sondern die vorhergegangenen Momente notwendig schon aufgehört haben, da zu sein, wenn der gegenwärtige Moment in der Wahrnehmung sich vorfindet, so müßte man also, um eine Sukzession als solche wahrzunehmen, ihre vergangenen, d. h. nicht mehr existierenden Momente als solche wahrnehmen können, was eine offenbare Unmöglichkeit ist.

Es fragt sich nun: Wie können wir subjektive Veränderungen und Sukzessionen, den bloßen Wechsel unserer Wahrnehmungen von objektiven, außer uns stattfindenden Veränderungen und Ereignissen unterscheiden? Für *Kant*, der alle Sukzession für eine bloße Anschauungsweise des Subjekts hielt, hat die Beantwortung dieser Frage bekanntlich große Schwierigkeiten gehabt und die Art, wie er dieselbe beantwortet hat, führt in noch größere Schwierigkeiten hinein. Nur vermittelst des apriorischen Kausalitätbegriffs, nur dadurch, daß wir die Sukzessionen selbst einer Regel unterwerfen, können wir dieselben nach ihm als objektive Ereignisse erkennen. In dem ersten Teile dieses Werkes habe ich schon gezeigt, daß diese Ansicht *Kants* vollkommen unhalt-

Digitized by Google

bar und die Behauptung, daß man Kausalgesetze der Veränderungen vor den Veränderungen selbst erkennen oder irgendwie im voraus bestimmen könne, einfach ungereimt ist. Alle Veränderungen sind real, ob sie in uns oder außer uns stattfinden. Aber es können uns freilich keine außer uns sich vollziehenden Veränderungen gegeben werden, weil alles, was gegeben ist, *eo ipso* schon in uns liegt. Es muß also die Frage beantwortet werden, wie wir subjektive oder objektive, in uns und außer uns sich ereignende Veränderungen unterscheiden. Doch hat die Beantwortung dieser Frage keine besondere Schwierigkeit. Da eine Veränderung überhaupt nur durch Beziehung auf einen sichgleichbleibenden Gegenstand als solche erkannt werden kann, so werden diejenigen Veränderungen und Sukzessionen als subjektiv erkannt, die wir auf uns selber, und diejenigen als objektiv, die wir auf äußere Gegenstände beziehen müssen. Wenn die Frage beantwortet ist, wie wir überhaupt dazu kommen, unsere Wahrnehmungen auf äußere Gegenstände zu beziehen, so ist damit auch die obige Frage beantwortet. Es muß jedoch ein Punkt besonders erörtert werden.

Der Gegensatz zwischen subjektiven und objektiven Veränderungen wird manchmal nicht in dem weiten, oben angeführten Sinne verstanden. Nicht alle Sukzessionen unserer Empfindungen hält man im Gegensatze zu objektiven Ereignissen für bloß subjektiv, sondern nur diejenigen, in welchen wir ein Zugleichsein der Objekte erkennen und welche uns in der gewöhnlichen Erfahrung gar nicht selbst als Sukzessionen zum Bewußtsein kommen. Der Wechsel von Lust und Unlust z. B. oder selbst die Sukzessionen der Töne in uns bedürfen keiner besonderen Unterscheidung von objektiven Ereignissen, wohl aber bedarf einer solchen die Sukzession unserer Gesichts- oder Tastwahrnehmungen, durch welche wir eine Vielheit *zugleichseiender* Objekte erkennen. Wenn ich das meinem Fenster gegenüberliegende Haus von rechts nach links und von oben nach unten oder umgekehrt besehe, so folgen die Wahrnehmungen stets aufeinander in mir, und dieser Wechsel der Wahrnehmungen muß von den Veränderungen unterschieden werden, welche in dem Hause selbst sich ereignen. Eben diese Unterscheidung ist es eigentlich gewesen, was *Kant* so große Schwierigkeiten bereitet

Digitized by Google

hat und nach seinen Voraussetzungen in der Tat nicht erklärt werden kann. Wenn man aber die Realität der Sukzessionen überhaupt nicht leugnet, so läßt sich auch die verhandelte Unterscheidung sehr leicht erklären. Denn die zu derselben nötigen Data sind in unserer Wahrnehmung selbst gegeben. Objektive, in dem Hause unabhängig von mir stattfindende Veränderungen werden dadurch erkannt, daß *in den Reihenfolgen meiner Wahrnehmungen selbst Veränderungen sich ereignen*, während ich mich ruhig verhalte. Zum Beispiel: Das mir gegenüberliegende Haus hat drei Stockwerke und in jedem fünf Fenster. Alle Fenster sind zu und alle Fensterladen offen. Besehe ich nun das Haus von rechts nach links, von oben nach unten und umgekehrt, so bekomme ich stets dieselben Reihenfolgen sukzessiver Wahrnehmungen. In meiner gewöhnlichen Erfahrung weiß ich von diesen Sukzessionen als solchen nichts; was ich darin erkenne, ist das Haus, dessen Teile alle *zugleich* und *unverändert* sind. Wenn aber in diesen Reihenfolgen der Wahrnehmungen selbst eine Veränderung eintritt, wenn ich z. B. das Haus von rechts nach links mit dem Blick streifend, das dritte Fenster des ersten Stocks, welches vorher zugeschlossen war, jetzt offen oder den Laden, der vorher offen war, jetzt geschlossen sehe, so bedeutet dies eine *Veränderung in dem Hause selbst*, welche von allem Wechsel meiner eigenen Zustände und Wahrnehmungen durchaus verschieden ist. Daher muß ich auch zu einer solchen Veränderung eine objektive, von mir unterschiedene Ursache hinzudenken, was auch durch die Erfahrung bestätigt und gerechtfertigt wird. Ich weiß in der Tat, daß das Fenster entweder von einem menschlichen Wesen aufgemacht worden ist oder daß dasselbe bloß angelehnt war und durch einen Windstoß geöffnet wurde.

Unsere objektiven Empfindungen gehören nicht zu unserem eigenen Wesen, sind ein wahres Nicht-Ich und stehen unter Gesetzen, welche von uns, den Subjekten, oder vielmehr von jedem einzelnen Subjekte in der Tat unabhängig, jedoch dem ursprünglichen Gesetze unseres Denkens so angepaßt sind, daß wir in ihnen stets dieselben äußeren Gegenstände erkennen können, welche in ihren Beziehungen ein wohl organisiertes Ganzes bilden, dessen Gesetzmäßigkeit zu erforschen Sache der Erfahrung und

Digitized by Google

der Naturwissenschaft ist. Dadurch ist es möglich gemacht, daß wir die Veränderungen in den Sukzessionen unserer Wahrnehmungen selbst als Ereignisse in der äußeren Welt erkennen, ohne daß unsere Erfahrung diesem je widerspricht, weil die ganze Erfahrung der Erkenntnis unserer Empfindungen oder deren Gruppen als Körper im Raume faktisch angepaßt ist. In dem Nachfolgenden wird dies ausführlich nachgewiesen.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

BEWEIS DES IDEALISMUS[1]).

1. Vorbemerkungen.

Ehe man von Körpern und deren Wahrnehmung redet, muß die Frage erörtert werden, ob die Annahme wirklicher Körper oder Außendinge überhaupt zulässig und gültig ist oder nicht. Diese Erörterung wird daher als Einleitung und Grundlage für die nachfolgenden Kapitel schon in dem gegenwärtigen Kapitel vorgenommen.

Unter der Außenwelt kann zweierlei verstanden werden:

1. entweder die Körper, die wir selbst tatsächlich wahrnehmen, nämlich sehen, riechen, betasten usw.,

2. oder Außendinge, welche nicht selbst wahrgenommen werden, also von den Körpern unserer Erfahrung durchaus verschieden und an sich unerkennbar sind, aber nach der Voraussetzung unsere Empfindungen bewirken.

Der hauptsächlichste Grund der Verwirrung in unserer Frage ist der, daß man eine bloß vorausgesetzte oder gedachte Außenwelt von der faktisch wahrgenommenen nicht unterscheidet, obgleich man im allgemeinen bereitwillig zugibt, daß eine wirkliche Außenwelt nicht selbst wahrgenommen werden kann. Es wird sich nun aber zeigen, daß dies zwei durchaus verschiedene

[1]) Man könnte meinen, daß die Bezeichnung „Beweis des Idealismus" nicht passend sei, daß anstatt derselben vielmehr „Widerlegung des Realismus stehen sollte. Denn da der Idealismus in der Hauptsache bloß die Negation des (auf der natürlichen Täuschung beruhenden) realistischen Glaubens ist, so ist auch der Beweis des Idealismus eigentlich bloß die Widerlegung des Realismus; so wie es auch umgekehrt keine andere Widerlegung des Idealismus geben kann, als den Beweis des Realismus, welcher freilich nie geleistet worden ist und, wie ich unten zeigen werde, nie geleistet werden kann. Da aber der Idealismus auch ein positives Ergebnis impliziert, nämlich die Konstatierung der Tatsache, daß unsere Erfahrung eine Täuschung enthält, so habe ich die Bezeichnung „Beweis des Idealismus" vorgezogen.

Digitized by Google

Dinge sind, und der Beweis muß darum in zwei Teile zerfallen, nämlich:

1. in den Beweis, daß die faktisch von uns wahrgenommenen Körper in Wahrheit aus nichts anderem, als unseren Sinnesempfindungen bestehen, und

2. in den Beweis, daß es auch keine unbekannten Außendinge als Ursachen unserer Empfindungen gibt.

2. Beweis, daß unsere Sinnesempfindungen das sind, was wir als Körper außer uns wahrnehmen.

Was die von uns faktisch wahrgenommenen Körper anbetrifft, so habe ich schon (S. 77 ff.) den experimentellen Beweis geführt, daß dieselben in Wahrheit aus nichts anderem als unseren Sinnesempfindungen bestehen. Durch jenen experimentellen Beweis ist zwar die Sache vollkommen erledigt worden, denn gegen das Zeugnis der Tatsachen selbst gibt es keine Appellation. Nichtsdestoweniger will ich der möglichsten Vollständigkeit und Gewißheit wegen hier noch den umgekehrten, komplementären Beweis führen, daß, wenn man von den wahrgenommenen Körpern alles das abzieht, was unsere eigene Empfindung ist, in denselben nichts Wirkliches mehr übrig bleibt.

Da die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, äußere und von uns unabhängige Gegenstände, also von unseren Empfindungen durchaus verschieden sind, so ist die erste Forderung des logischen Denkens die, den Körpern an sich keine Qualität beizulegen, welche in unserer Empfindung gegeben ist. Das ist denn auch die erste Berichtigung, welche die wissenschaftliche Theorie in unserer Vorstellung der Körper vornimmt. Die Körper können demnach an sich weder farbig noch leuchtend, weder warm noch kalt, weder süß noch sauer sein, überhaupt gar keine empfindbare Qualität besitzen. Da aber alle realen Qualitäten in unseren Empfindungen gegeben sind, so sind also die Körper an sich qualitätlos. Als ihre einzige Eigenschaft bleibt das Dasein im Raume, die Erfüllung des Raumes und die Einwirkung aufeinander übrig.

Aber die Eigenschaft eines Dinges, einen Raum zu erfüllen, räumlich ausgedehnt zu sein, ist logisch widersprechend. Denn

Digitized by Google

das Ausgedehnte ist in verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden und es liegt ein unmittelbarer Widerspruch in dem Gedanken, daß ein und dasselbe wirkliche Ding an verschiedenen Orten des Raumes zugleich vorhanden sei. Das Wesen des Ausgedehnten löst sich denn auch bei näherer Betrachtung in lauter Äußerlichkeiten, d. h. in nichts auf. Das Ausgedehnte ist zusammengesetzt und doch aus nichts zusammengesetzt, da alle seine Bestandteile, man mag sie so klein denken, wie man will, selbst ausgedehnt und ins Unendliche teilbar, also wiederum zusammengesetzt sind. Ein *Inneres* haben darum die Körper nicht, denn jeder Körper kann in der Mitte geteilt werden und dann wird das, was in ihm das Innere gewesen, wieder zu einem Äußeren, zu einer bloßen Oberfläche, und so weiter ins Unendliche.

Der Widerspruch in dem Wesen des Ausgedehnten ist übrigens schon von anderen so oft hervorgehoben worden, daß ich ihn nicht weiter zu beleuchten brauche. Die Erfüllung des Raumes, diese Grundeigenschaft der Körper ist somit keine reale Qualität[1]). Aber ein Ding, welches keine reale Qualität besitzt, ist gar kein wirkliches Ding, sondern ein bloßer Gedanke, eine Abstraktion. Die Körper unserer Erfahrung sind also, allen Empfindungsinhalt abgerechnet, bloße Vorstellungen in uns.

„Allein die Körper wirken ja", wird man sofort einwenden, „und wenn wir auch nicht wissen, wie sie an sich, in ihrer nicht wahrnehmbaren Qualität beschaffen sein mögen, so erfahren wir doch ihre Wirkungen, und diese lassen keinen Zweifel an ihrer Realität aufkommen."

Hier bitte ich, die schon erwähnte Verwechslung der von uns faktisch wahrgenommenen Körper mit irgendeiner bloß vorausgesetzten, unbekannten Außenwelt nicht zu begehen. Ob

---

[1]) Spricht man aber den letzten Bestandteilen der Körper alle räumliche Ausdehnung ab, will man dieselben als irgendeine Art einfache Monaden oder Kraftzentra fassen, so verläßt man damit den Boden der Erfahrung und treibt Metaphysik. Denn nichtausgedehnte Monaden oder Kraftzentra können nicht als die Bestandteile der Körper unserer Erfahrung gedacht, also mit diesen nicht identifiziert werden. Das wären ganz unbekannte, bloß vorausgesetzte Außendinge, und die Annahme solcher Außendinge wird im nächsten Abschnitte geprüft werden.

Digitized by Google

unsere Wahrnehmung eine Wirkung vieler unbekannten Außendinge sei oder nicht, das ist eine Frage, welche erst in dem nächsten Abschnitt erörtert wird. Was aber die faktisch von uns erkannten Körper betrifft, so *wissen* wir, daß dieselben keine, weder eine wahrnehmbare noch eine nichtwahrnehmbare Qualität besitzen, also bloße Vorstellungen in uns sind. Sagen, daß wir die Körper erkennen und zugleich nicht wissen, wie sie an sich beschaffen sind, heißt sagen, daß wir die Körper zugleich erkennen und nicht erkennen, was widersprechend ist. Denn das Ansich eines Dinges ist eben das Ding selbst, das eigene Wesen desselben. Gibt man zu, daß wir die äußeren Dinge nicht, wie sie an sich sind, erkennen, so gibt man eben damit zu, daß wir die äußeren Dinge selbst *gar nicht*, sondern etwas von denselben durchaus Verschiedenes erkennen, nämlich ihre Wirkungen in uns. Aber die Körper unserer Erfahrung erkennen wir selbst, sie sind Gegenstand unserer Wahrnehmung, und da wirkliche Außendinge nicht selbst wahrgenommen, nicht unmittelbar erkannt werden können, so stellt es sich wieder heraus, daß wir, wie es schon im ersten Teil experimentell bewiesen worden ist, nicht wirkliche Körper, sondern den Inhalt unserer Empfindungen *als Körper* wahrnehmen und erkennen.

Durch das Vorhergehende ist der Beweis erbracht worden, daß das, was wir faktisch als eine Körperwelt wahrnehmen, aus nichts anderem als unseren Sinnesempfindungen besteht. Wenn man also eine wirkliche Außenwelt annimmt, so muß man darunter eine Welt ganz unbekannter, von den Körpern unserer Erfahrung verschiedener Gegenstände verstehen, von denen wir nicht wissen, was sie sind, noch wo sie sind, noch wie sie wirken. Damit wird aber die Frage aus dem Gebiete der Erfahrung in das Gebiet der Metaphysik verlegt. Die Frage, ob eine unbekannte Außenwelt existiere oder nicht, ist für die Erfahrung und die Naturwissenschaft vollkommen gleichgültig. Denn ob man diese Frage bejahen oder verneinen muß, die Tatsachen bleiben davon unberührt, werden dadurch in keiner Weise affiziert. Solange unsere Empfindungen nur in derselben Ordnung und nach denselben Gesetzen auftreten wie jetzt, werden sie auch faktisch als dieselbe Körperwelt wie jetzt wahrgenommen, die Ursache der Empfindungen mag sein, welche sie will.

Digitized by Google

Das ist es jedoch gerade, was man im Grunde nie einsieht. Man glaubt vielmehr immer, daß, wenn keine wirklichen Körper vorhanden wären, auch keine Körperwahrnehmung wie die unsere möglich wäre. Allein dieser Glaube wird, wie oben gezeigt worden, durch die Tatsachen vollständig widerlegt. Man braucht nur zu bedenken, daß alles, was wir durch die fünf Sinne wahrnehmen, ja aus nichts anderem als unseren Sinneseindrücken besteht und bestehen kann — so wird klar, daß, um unsere Körperwahrnehmung zu ermöglichen, es durchaus nicht nötig ist, daß wirkliche derselben entsprechende Körper vorhanden seien, sondern bloß, daß unsere Sinnesempfindungen genau in derselben Ordnung und Sukzession auftreten, wie jetzt. In der Tat, wie könnten wir die Körper vermissen, solange wir genau dieselben Sinneseindrücke haben, wie wenn wirkliche Körper vorhanden wären, oder richtiger gesagt, wie bei unserer gewöhnlichen Körperwahrnehmung? Liefern doch Träume, Halluzinationen und Sinnestäuschungen den unwiderleglichen faktischen Beweis dafür, daß der Schein der Körperwahrnehmung in Abwesenheit wirklicher Körper sehr wohl möglich ist, daß also der Inhalt der Körperwahrnehmung stets derselbe ist, gleichviel ob wirkliche Körper außer uns vorhanden sind oder nicht. Die in den Träumen und Halluzinationen liegende Täuschung würde ja offenbar gar nicht möglich sein, wenn der Inhalt der Wahrnehmung bei denselben ein anderer wäre als im normalen und wachen Zustande des Geistes.

Das ist also eine fundamentale und keinem Zweifel unterliegende Tatsache, daß *unsere Körperwahrnehmung* (objektiv)[1] *lediglich durch die Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Empfindungen bedingt ist.*

Diese Tatsache kann nicht mehr in Frage stehen, nachdem der doppelte, experimentelle und analytische, Beweis geliefert worden ist, daß unsere Sinnesempfindungen selbst das sind, was wir als Körper außer uns wahrnehmen. In dem Streit zwischen dem Idealismus und dem Realismus kann es sich also nicht mehr

---

[1]) Es gibt auch einen *subjektiven,* in der Natur des Denkens selbst liegenden Grund unserer Körperwahrnehmung, welcher in dem nachfolgenden Kapitel gezeigt werden wird.

Digitized by Google

um diesen Punkt handeln; der Streit dreht sich nunmehr um eine ganz andere Frage, nämlich die folgende:

Ob die gegebene Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Empfindungen selbst lediglich durch die Einwirkung von Dingen außer uns erklärt werden könne, eine Vielheit wirklicher Außendinge notwendig voraussetze oder nicht?

Mit dieser Frage wollen wir uns jetzt beschäftigen.

3. Beweis, daß es keine unbekannten Außendinge als Ursachen unserer Empfindungen gibt.

Um die obige Frage auch nur richtig verstehen zu können, muß sich der Leser von der schon öfters erwähnten, aber nie genug hervorzuhebenden, fast unaustilgbaren Verwechslung der Körper unserer Erfahrung mit bloß vorausgesetzten, unbekannten Außendingen durchaus freihalten. Diese Verwechslung hängt mit der irrtümlichen Ansicht zusammen, daß die Erkenntnis der Körper eine erschlossene ist, daß wir die Körper nicht selbst wahrnehmen, sondern durch einen Schluß aus dem Wahrgenommenen erkennen. Allein diese Ansicht ist gar nicht zu halten gegenüber der Tatsache, daß wir die Körper unserer Erfahrung selbst sehen und greifen. Schon im ersten Teil (S. 93) habe ich gezeigt, daß wir von den Körpern gar nichts wissen würden, wenn wir sie erst erschließen müßten. Die Körper unserer Erfahrung gehören selbst zu den Tatsachen unseres Bewußtseins und können daher nicht auch zur Erklärung dieser Tatsachen dienen. Die Verwechslung der wahrgenommenen Körperwelt mit einer bloß vorausgesetzten Außenwelt ist eben die Verwechslung der Tatsachen des Bewußtseins mit einer Erklärung derselben, welche zwar durch den äußeren Schein begünstigt ist, deren Berechtigung wir aber jetzt erst prüfen müssen.

Hat man nun einmal wirklich begriffen, daß die Körperwahrnehmung (objektiv) bloß durch die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Empfindungen bedingt ist, daß die Körper unserer Erfahrung selbst zu den Tatsachen unseres Bewußtseins gehören und nicht wiederum zur Erklärung derselben gebraucht werden können — dann wird man sofort einsehen, wie unzulässig und unmöglich es ist, die Gesetzmäßigkeit der Tatsachen auch durch

Digitized by Google

die Annahme anderer, unbekannter äußerer Dinge oder Ursachen zu erklären. Von unbekannten Dingen weiß man ja gar nichts, auch nicht, ob dieselben überhaupt existieren; wie könnten sie den Erklärungsgrund des Bekannten abgeben? Es müßte ein zwingender Grund zu ihrer Annahme in der Natur der Tatsachen selbst liegen, allein es liegt vielmehr das Gegenteil davon vor. Die Gesetzmäßigkeit der Tatsachen durch Ursachen erklären zu wollen, hat keinen Sinn. Denn alle Kausalität, alle Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen werden durch jene Gesetzmäßigkeit selbst erst möglich gemacht, sind Teile oder Momente derselben und können also nicht ihren Grund enthalten.

Anders gesagt, der Schluß auf äußere Ursachen unserer Empfindungen und deren Gesetze wäre nur dann berechtigt, wenn die Induktion aus den Tatsachen uns dazu selbst führte. Aber die Induktion wird durch die Gesetzmäßigkeit der Tatsachen selbst erst gültig gemacht und kann darum niemals zur Annahme von Ursachen oder Gründen dieser Gesetzmäßigkeit führen, wie ich es schon (S. 91 ff.) gezeigt habe. Ja, es läßt sich sogar zeigen, daß die Induktion aus den Tatsachen alle Annahme einer Vielheit von Ursachen auch positiv ausschließt. Dadurch wird der definitive Beweis des Idealismus geliefert.

Tatsache ist, wie bewiesen worden, dies, daß wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen selbst als Körper außer uns wahrnehmen und daß darum unsere Körperwahrnehmung (objektiv) lediglich durch die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Empfindungen bedingt ist. Dies impliziert aber offenbar, daß auch umgekehrt die Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Empfindungen an ihre Erkenntnis als Körper außer uns faktisch angepaßt und dieser konform ist. Denn sonst würden Form und Inhalt in unserer Körperwahrnehmung miteinander nicht kongruieren und diese Wahrnehmung selbst nicht möglich sein. Wir könnten doch offenbar den Inhalt unserer Empfindungen nicht als Körper außer uns erkennen, wenn derselbe nicht von Natur aus so organisiert wäre, um dieser Auffassung faktisch zu entsprechen. Eben auf dieser Organisation der Empfindungen beruht die (empirische) Wahrheit und Gültigkeit unserer Körpererkenntnis. Dies wird weiter unten ausführlich dargetan, ist aber auch unmittelbar einleuchtend.

Digitized by Google

Die Tatsache, daß wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen als eine Körperwelt außer uns wahrnehmen, impliziert also zwei innere Fakta, welche sich gegenseitig bedingen. Unsere Körperwahrnehmung ist lediglich durch die Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Empfindungen bedingt und eben darum ist auch umgekehrt die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Empfindungen durch die Rücksicht auf die Wahrnehmung derselben als Körper bedingt.

Nunmehr könnte ich es getrost dem Leser selbst überlassen, zu entscheiden, welcher Schluß aus diesen Fakten induktiv sich ergibt. Alle Induktion ist das Schließen aus dem beständigen Zusammenvorkommen von Tatsachen und Erscheinungen auf eine Verbindung derselben untereinander. Nun haben wir zwei innere Fakta konstatiert, welche sich gegenseitig mit Notwendigkeit bedingen. Also kann die Induktion aus diesen Fakten nichts anderes ergeben, als eine innere Verbindung derselben, d. h. *einen einheitlichen Naturgrund*, ein allgemeines wirkendes Prinzip, das die Sinnesempfindungen jedes einzelnen Subjekts nicht nur, sondern auch die erkennenden Subjekte alle untereinander verbindet und die Gesetzmäßigkeit und Übereinstimmung ihrer Wahrnehmungen erzeugt. Denn wir nehmen alle in unseren resp. Sinneseindrücken eine und dieselbe, allen gemeinsame Außenwelt wahr. Dieses Prinzip ist also dasjenige, was in Wahrheit alle die Wirkungen hervorbringt, welche uns von Körpern herzurühren scheinen[1]).

Dagegen stehen die Tatsachen einem Schluß auf eine Vielheit von Außendingen als Ursachen unserer Empfindungen durchaus entgegen. Selbst wer annehmen möchte, daß äußere Dinge die Ursachen unserer Empfindungen sind, wird nicht behaupten, die äußeren Dinge seien auch Ursache davon, daß wir den Inhalt unserer Empfindungen selbst als eine Körperwelt außer uns wahrnehmen. Allein die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Empfindungen ist, wie erwähnt worden, gerade dieser Erkenntnis angepaßt und konform, weil ja sonst die besagte Erkenntnis faktisch unmöglich sein würde. Also können viele äußere Dinge

---

[1]) Von der Natur dieses Prinzips werden weiter unten die Kapitel *Kraft und Gesetz* und *Von der teleologischen Naturbetrachtung* handeln.

Digitized by Google

ebensowenig die Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Empfindungen bewirken, als sie unsere Wahrnehmung selbst bewirken oder anstatt unserer wahrnehmen können.

Wer nicht bei dem ganz einfältigen natürlichen Glauben bleiben kann, wer nicht mit dem *vulgus* annehmen will, daß wir wirkliche Außendinge unmittelbar selbst wahrnehmen, daß alle Menschen und alle Tiere dieselben, allen gemeinsamen Körper direkt perzipieren — und das ist für jeden Denkenden schon längst zur Unmöglichkeit geworden — der anerkennt eben damit, daß unsere Erfahrung eine Täuschung enthält. Denn scheinbar nehmen wir alle dieselben, allen gemeinsamen Körper außer uns unmittelbar selbst wahr. Sobald es aber einmal feststeht, daß unsere Körperwahrnehmung ein Schein ist, hat es, wie ich soeben gezeigt habe, keinen Sinn, diesen Schein durch die Wirkung vieler äußeren Dinge erklären zu wollen. Die Gesetzmäßigkeit der Tatsachen aus der Wirkung vieler äußeren Substanzen abzuleiten, ist sogar von allen erdenklichen Erklärungen gerade die unzulässigste, so sehr sie auch (infolge des äußeren Scheins) natürlich und berechtigt zu sein scheint. Denn Gesetzmäßigkeit ist unter Substanzen selbst nicht denkbar; sie widerspricht ja dem Begriffe einer Substanz, welcher alle Relativität ausschließt. Dies stellt sich namentlich bei den Körpern recht anschaulich heraus, wie ich es weiter unten (im 7. Kapitel) zeigen werde.

4. Erläuternde Bemerkungen.

Durch die oben gegebenen Erörterungen ist der Streit zwischen Idealismus und Realismus ein für allemal entschieden. Nachdem gezeigt worden ist, daß die Annahme einer wirklichen Außenwelt erstens nie bewiesen werden und zweitens zur Erklärung der Tatsachen der Erfahrung nichts beitragen kann, muß jedermann einsehen, daß diese Annahme eine müßige ist. Doch wird die wahre Einsicht trotz aller inneren Evidenz wenig einleuchten, wenn man nicht zeigt, wodurch dieselbe für das Bewußtsein verdeckt und sozusagen maskiert wird.

Maskiert wird hier die wahre Einsicht eben durch die Natur der Erkenntnis, um deren Erklärung es sich handelt. Der Inhalt unserer Sinnesempfindungen wird von uns selbst als eine Welt

Digitized by Google

von Körpern, d. h. von Substanzen erkannt. Nun liegt es in dem Begriffe einer Substanz, erstens, daß dieselbe unentstanden und unvergänglich ist. Die vorhandene Summe der Substanzen muß also unvermehrbar und unverminderbar sein. Eine Vielheit von Substanzen muß ferner, wenn anschaulich vorgestellt, im *Raume*[1]) vorgestellt werden, mithin solchen Gesetzen untertan sein, nach welchen räumliche Elemente, wie Lage, Entfernung, Richtung, Geschwindigkeit, Masse u. a. das Bestimmende sind. Soll also unsere Körperwahrnehmung möglich sein, so müssen unsere Empfindungen in solcher Ordnung und Sukzession auftreten, daß sie uns ohne faktischen Widerspruch als eine Welt erscheinen, welche mechanischen und physikalischen Gesetzen untertan ist. Aber wir, die erkennenden Subjekte, sind selbst innerlich nicht den mechanischen und physikalischen Gesetzen untertan; auf uns sind räumliche Bestimmungen, wie Figur, Masse, Entfernung usw., nicht anwendbar. Damit wir in die Gesetzmäßigkeit der erscheinenden räumlichen Welt aufgenommen und eingereiht werden können, müssen wir also in einer besonderen Verbindung mit einem besonderen Körper erscheinen, welcher unsere Beziehungen zu der übrigen Körper vermittelt. Diese Rolle spielt unser Leib, dessen Zusammenhang mit unseren inneren Zuständen nach besonderen, von den physikalischen verschiedenen Gesetzen geregelt ist, nach denen jede Affektion des Leibes eine Empfindung in uns, sowie auch umgekehrt ein Gefühl oder ein Willensentschluß in uns Bewegungen im Leibe zur Folge hat, was alles mechanisch und physikalisch gar nicht erklärt werden kann. So muß es uns scheinen, daß wir die Körper zugleich unmittelbar wahrnehmen und aus deren Einwirkungen auf unseren Leib, besonders auf die Sinnesorgane, mittelbar erschließen. So kommt es, daß wir von der Körperwelt jederzeit so viel sehen, als die Sehkraft unserer Augen erreicht und der Umfang unseres Sehfeldes faßt; so viel betasten, als unsere Hände greifen, so viel durchlaufen, als unsere Füße tragen können usw. Es muß uns scheinen, daß unsere Empfindungen nicht, wie es in Wahrheit der Fall ist, durch einen einheitlichen nicht wahrnehmbaren Naturgrund, sondern durch die vielen wahrgenommenen Körper bewirkt werden, deren Gruppie-

[1]) Vgl. darüber oben das Kapitel *Die Vorstellung des Raumes.*

Digitized by Google

rung um uns her nach Zeit und Ort wechselt. Es müssen also in unserer Erfahrung Wirkungen eintreten können, die uns bei Unkenntnis der Umstände oder der Naturgesetze in ihrem ganzen Umfange unerwartet und überraschend sind, jedoch bei näherer Untersuchung sich aus diesen erklären lassen. Und in der Tat ist die Ordnung und Gesetzmäßigkeit unserer Sinnesempfindungen so vollkommen an ihre Auffassung als Körper außer uns faktisch angepaßt, daß nicht allein eine zusammenhängende Erfahrung, sondern sogar eine experimentale Wissenschaft der Körper möglich ist (was bei wirklichen Außendingen ganz undenkbar wäre), welche ein unermeßliches Feld der Forschung hat und überall in dieser Körperwelt das Walten unwandelbarer Naturgesetze konstatiert. Auf dieser vollkommenen Anpassung des Inhalts unserer Wahrnehmung an ihre Form beruht, wie schon erwähnt worden, die (empirische) Wahrheit und Gültigkeit der Lehren der Naturwissenschaft und der Erfahrung überhaupt.

Die Einrichtung unserer Erfahrung, daß wir die Körper zugleich unmittelbar selbst wahrnehmen und aus ihrer Einwirkung auf den Leib mittelbar erkennen, das ist es jedoch, was die Konstatierung des wahren Tatbestandes am meisten erschwert und die zwei schon früher erwähnten fundamentalen Mißverständnisse erzeugt; nämlich einerseits die irrtümliche Ansicht, daß die Erkenntnis der Körper überhaupt eine erschlossene sei, und andererseits die damit zusammenhängende Verwechslung der Körper unserer Erfahrung mit anderen, nicht wahrnehmbaren, bloß vorausgesetzten Außendingen, die man zur Erklärung der Tatsachen annehmen zu müssen glaubt.

Doch ist es zur Klarstellung der Sache nötig, einen besonderen Fall zu betrachten. Denn es handelt sich hier um eine Frage, von deren Erledigung von wirklicher Philosophie nicht die Rede sein kann und die man daher notwendig einmal zum definitiven Austrag bringen muß, so daß aller Streit und Zweifel mit der Wurzel selbst beseitigt ist.

Man denke sich eine Zielscheibe und einen Schützen, der neben ihr steht. In dieser Nähe erscheint die Zielscheibe dem Schützen als ein mannshohes Brett mit dicken eingemalten Kreisen und einem apfelgroßen schwarzen Fleck in der Mitte. Fängt nun der Schütze sich von der Zielscheibe zu entfernen an, so scheint sie ihm

Digitized by Google

immer kleiner zu werden, ihre konzentrischen Kreise schrumpfen zusammen und der schwarze Fleck ist endlich nur noch ein schwarzer Punkt. Hat sich etwa die Zielscheibe durch die Entfernung des Schützen verändert? Offenbar nein, die Zielscheibe bleibt gleich groß, ob der Schütze nahe oder ferne ist. Also ist es Tatsache, daß das, was der Schütze sieht, nicht die (unveränderte) Zielscheibe außer ihm, sondern bloß sein (sich durch die Entfernung immer verkleinernder) Gesichtseindruck ist.

Aber dieser Tatsache steht eine andere diametral entgegen. Tatsache ist auch, daß der Schütze die außer ihm liegende Zielscheibe selbst, und zwar *gerade an ihrem richtigen Platze im Raume* sieht. Dies wird dadurch klar bewiesen, daß der Schütze, wenn er gut geübt ist, die Zielscheibe mit seiner Kugel regelmäßig trifft.

Hier haben wir also zwei Tatsachen, die sich widersprechen, sich gegenseitig ausschließen, einerseits, daß der Schütze eine außer ihm liegende Zielscheibe selbst, andererseits aber, daß er bloß seinen Gesichtseindruck davon sieht. Von diesen beiden kann folglich nur eine eine wirkliche Tatsache sein, die andere ist es bloß zum Schein[1]). Welche von den beiden ist nun die wirkliche und welche die bloß scheinbare Tatsache? Um dieses zu entscheiden, muß man untersuchen, welche Art von Gewißheit jede der beiden bietet. Die Tatsache, daß wir unseren Gesichtseindruck sehen, hat die Art der Gewißheit, welche der unmittelbaren Wahrnehmung eigen ist, und also weder eines Beweises bedarf, noch durch irgendwelche Gründe widerlegt werden kann. Die Beweise dienen denn auch in diesem Falle nicht sowohl dazu, die erwähnte Tatsache selbst festzustellen — sie steht ohnedies fest —, als vielmehr die Trüglichkeit des entgegenstehenden Scheins, daß wir die außer uns liegenden

[1]) Das, was wir sehen, kann nur entweder der äußere Gegenstand oder unser eigener Sinneseindruck, nicht aber beides zugleich sein. Viele denken sich gewiß auf eine unklare Weise, daß wir zwar unmittelbar bloß unseren Sinneseindruck, aber in diesem irgendwie auch den äußeren Gegenstand selbst sehen. Doch brauche ich nach dem über die Wahrnehmung der Körper Gesagten nicht weiter zu zeigen, daß dieses nicht möglich ist, daß unser Sinneseindruck nicht das Bild eines äußeren Gegenstandes sein kann und noch weniger mit diesem selbst zusammenfallen kann, wie es bei der gewöhnlichen Wahrnehmung der Fall zu sein scheint.

Digitized by Google

Gegenstände selbst sehen, darzutun. Diese Beweise sind: 1. der Umstand, daß die gesehenen Gegenstände je nach der Entfernung größer oder kleiner erscheinen, 2. der Umstand, daß die gesehenen Gegenstände durch einen Druck auf unsere Augen bewegt werden, 3. die Tatsachen der Sinnestäuschungen und Halluzinationen, 4. die Ergebnisse der Physiologie der Sinne, nach welchen unsere Wahrnehmungen gar nicht einmal durch die Natur der außer uns liegenden Dinge, sondern bloß durch die Natur und Funktion unserer Sinnesorgane bedingt sind. Diese Gründe habe ich ausführlich (S. 77 ff.) auseinandergesetzt, und dieselben sind von so überwältigender Macht, daß kein wirklich denkender Mensch ernstlich glaubt, außer ihm liegende Dinge unmittelbar selbst zu sehen und überhaupt wahrzunehmen[1]).

Und in der Tat, wenn man die Tatsache, daß wir die außer uns liegenden Körper selbst sehen, betrachtet, so wird klar, daß dieselbe nicht die Gewißheit der unmittelbaren Wahrnehmung besitzt. Denn wenn sie diese Gewißheit besäße, so wäre ein Zweifel an der Realität der wahrgenommenen Körper gar nicht möglich, könnte überhaupt nicht entstehen. Denn es ist wohl denkbar, daß uns unsere Empfindungen als Körper außer uns erscheinen — in den Träumen und Halluzinationen ist dies nachweisbar und unzweifelhaft der Fall —, aber es ist nicht denkbar, daß wirkliche von uns unmittelbar wahrgenommene Körper unserer Reflexion als bloße Empfindungen in uns erscheinen könnten. Die Reflexion kann wohl eine der Wahrnehmung beigemischte Täuschung als solche aufdecken, nicht aber eine richtige Wahrnehmung selbst als Trug und Schein erkennen, sonst wäre ja Reflexion gleichbedeutend mit Verrücktheit. Dies bestätigt sich nun, wenn man die Gründe untersucht, welche für die Tatsache zu sprechen scheinen, daß der Schütze in unserem oben gebrauchten Beispiel nicht seinen bloßen Gesichtseindruck, sondern eine außer ihm liegende Zielscheibe selbst sieht.

Diese Gründe sind: 1. der Umstand, daß der Schütze, wenn er der Zielscheibe nahe ist, sie berühren und betasten kann, 2. der Umstand, daß der Schütze in einiger Entfernung die Zielscheibe

---

[1]) Vgl. hierüber auch den Aufsatz *Was sehen wir?* im II. Bande dieser Sammlung.

Digitized by Google

mit seiner Kugel trifft, 3. der Umstand, daß alle anderen Menschen die gleiche Zielscheibe, wie er, zu sehen glauben und daß dieser Glaube mit allen ihren sonstigen Erfahrungen in vollkommener Übereinstimmung steht, mit denselben nach physikalischen Gesetzen zusammenhängt. Analysiert man nun diese Gründe genau, prüft man sie auf ihren wirklichen Tatbestand hin, so erweist es sich, daß das wahrhaft Faktische, das wirklich Wahrgenommene in allen diesen Fällen und Umständen ausschließlich die eigenen Empfindungen der Menschen sind. Daß der Schütze in der Nähe die gesehene Zielscheibe auch berühren kann, dies reduziert sich faktisch darauf, daß er gewisse, seinem Gesichtseindruck entsprechende Tast- und Muskelempfindungen empfangen kann. Daß der Schütze in einiger Entfernung die Zielscheibe mit seiner Kugel trifft, dies reduziert sich faktisch darauf, daß er erstens die beim Halten und Abschießen der Flinte vorkommenden Gesichts-, Tast- und Muskelempfindungen und zweitens die dem Treffen der Zielscheibe entsprechenden Eindrücke bekommt. Die Geschicklichkeit des geübten Schützen besteht darin, daß er die der richtigen Haltung der Flinte entsprechenden Eindrücke herbeizuführen weiß, wie dies aus einigen weiter unten (in dem Kapitel „Von der teleologischen Naturbetrachtung") angegebenen Betrachtungen erhellen wird. Der Umstand endlich, daß auch andere Menschen die gleiche Zielscheibe sehen, bedeutet wirklich bloß, daß sie unter gleichen Umständen die gleichen Eindrücke haben.

Nirgends und niemals können wir etwas anderes als unsere Sinneseindrücke unmittelbar selbst wahrnehmen; aber diese Eindrücke sind so organisiert, daß wir in ihnen auf eine vollkommen konsistente und übereinstimmende Weise gemeinsame äußere Gegenstände wahrzunehmen glauben. Sind z. B. mehrere Menschen beim Schießen vorhanden, so glauben sie alle mit vollkommener empirischer Wahrheit und Konsistenz eine und dieselbe außer ihnen liegende Zielscheibe zu sehen. Der eine sieht sie vielleicht in einer Entfernung von zwanzig Schritt, der andere in einer Entfernung von fünfzig und der Dritte von hundert Schritt; jedem der drei erscheint dann die Zielscheibe anders. Und dies ist ein Beweis dafür, daß jeder von den drei nicht die (für alle gleiche) Zielscheibe, sondern bloß seinen individuellen Gesichtseindruck sieht. Aber diese drei verschiedenen Gesichtseindrücke sind so

Digitized by Google

eingerichtet, daß sie sich in der Wahrnehmung einer gemeinsamen Zielscheibe scheinbar begegnen und gleichsam zusammenfallen. Ja, der Gesichtseindruck wechselt noch überdies bei jeder Bewegung des Zuschauers, und doch erscheinen alle diese mannigfaltigen und wechselnden Eindrücke in uns als die Wahrnehmung eines und desselben unveränderten Gegenstandes draußen.

So vollkommen ist die *faktische Kongruenz* zwischen der Ordnung unserer Empfindungen und deren Auffassung als Körper außer uns durchgeführt. Aber es kann dadurch die *logische Inkongruenz* der beiden natürlich nicht gehoben werden. Denn unsere Empfindungen sind und bleiben eben bloß Empfindungen in uns und können niemals zu wirklichen Substanzen außer uns werden. Die Folge davon ist die, daß man, wenn man die faktisch wahrgenommene Körperwelt bis in ihre letzten Elemente verfolgt, überall zu logischen Widersprüchen gelangt. Der Begriff des Körpers (des räumlich ausgedehnten Dinges) selbst, der Begriff der Bewegung, das Gesetz von der Mitteilung der Bewegung enthalten sämtlich logische Widersprüche. Noch mehr häufen sich die Widersprüche auf, wenn man die anderen physikalischen und chemischen Gesetze oder gar die Erscheinungen des organischen Lebens aus dem eigenen Wesen der Körper oder der Körperatome ableiten will[1]). Und was vollends das Verhältnis von Leib und Seele anbetrifft, so weiß man ja, daß bei dieser Frage den Philosophen von jeher der Verstand stille gestanden hat oder dieselben zu gar wunderlichen Annahmen getrieben wurden, wie die der „occasionellen Ursachen", der „prästabilierten Harmonie" u. a., welche Annahmen übrigens nur dadurch zur Erklärung der Tatsachen ausreichten, daß man die Allmacht Gottes zu Hilfe nahm. Aber wenn man zu seinen Erklärungen die Allmacht Gottes benutzt, so ist dies nach *Kants* treffender Bemerkung nicht mehr Philosophie, sondern das Geständnis, daß man mit seiner Philosophie zu Ende sei.

So kommt der täuschende, irrtümliche Charakter, die logische Inkonsistenz unserer Körpererkenntnis bei einer tiefer eindringenden Forschung und Reflexion zutage. Darum können die Lehren

---

[1]) Dies ist zum Teil schon oben nachgewiesen worden, zum anderen Teil wird es noch in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt werden.

Digitized by Google

der Naturwissenschaft keine unbedingte Gültigkeit haben; mit andern Worten, die Naturwissenschaft kann keine Metaphysik sein, wie es notwendig der Fall sein würde, wenn die Körper unserer Erfahrung wirkliche Substanzen und nicht der bloße Schein von Substanzen wären. Aber diese Irrtümlichkeit und logische Inkonsistenz offenbart sich eben nur dem abstrakten Denken, der tief eindringenden Reflexion, während die faktische Konsistenz oder die empirische Wahrheit unserer Körpererkenntnis bei jedem Schritt im Leben und in der empirischen Forschung von neuem sich bewährt und so jeden Augenblick neue faktische Bestätigung findet. Daher der felsenfeste, durch keine Vernunftgründe, durch keine rationelle Evidenz zu erschütternde Glaube der meisten Menschen an das wirkliche Dasein der Körper außer uns.

Daß diese folgerichtige Organisation des Scheins es ist, was dessen für die meisten unüberwindliche Gewalt ausmacht, dies ersieht man schon aus dem Umstand, daß in allen Fällen, wo diese folgerichtige Organisation fehlt, wie in Träumen, Halluzinationen und ähnlichen Gesichten, die Täuschung, welche uns wahrgenommene äußere Gegenstände vorspiegelt, ohne Schwierigkeit bald durchschaut und als solche erkannt wird. Infolge jener folgerichtigen Organisation des Scheins bei der normalen Körperwahrnehmung dagegen nehmen selbst diejenigen, welche einsehen, daß unsere Körperwahrnehmung an sich ein bloßer Schein, kein direktes Abbild einer wirklichen Körperwelt ist, dennoch gerne an, daß die Wirklichkeit diesem Schein entspreche, daß unsere Wahrnehmung, wie es ein Schriftsteller ausgedrückt hat, „durch einen Kunstgriff der Natur derart organisiert ist, um (äußeren) Objekten zu entsprechen“[1]). Man bedenkt nicht, daß ohne diese folgerichtige Organisation des Scheins derselbe gar nicht möglich wäre, die Täuschung gar nicht entstehen und bestehen könnte, welche uns in unseren Sinnesempfindungen eine Welt von Körpern zeigt. Diese folgerichtige Organisation des Scheins ist so weit

[1]) „Ni la perception extérieure, ni les autres prises de connaissance ne sont des actions simples qui s'appliquent et se terminent à des objets différents d'elles mêmes. Ce sont des simulacres, des fantômes, ou semblants de ces objets, des hallucinations le plus souvent vraies, et, *par un artifice de la nature, arrangées de façon à correspondre aux objets.*“ *Taine, De l'Intelligence.* 1870, I, 413—14.

Digitized by Google

entfernt, eine notwendige Beziehung auf eine entsprechende wirkliche Außenwelt vorauszusetzen, daß sie dieselbe vielmehr, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt worden, ausschließt. Eben weil die Ordnung unserer Empfindungen an deren Auffassung als Körper außer uns angepaßt ist, kann sie nicht durch viele Außendinge bewirkt sein. Die Voraussetzung, daß dem Schein die Wirklichkeit entspreche, daß jederzeit an dem Orte, wo uns ein Körper zu liegen scheint, ein wirkliches, obgleich unerkennbares Außending sich befinden, und daß jede wahrgenommene Bewegung der scheinbaren Körper von einer nicht wahrgenommenen Bewegung der wirklichen Außendinge begleitet werden müsse, ist ein gar kurioses Widerspiel der gewöhnlichen Anschauungsweise. Nach der gewöhnlichen Ansicht sind die wirklichen Außendinge und die Vorgänge in denselben die Ursachen unserer Wahrnehmungen; nach jener Voraussetzung dagegen müßten unsere Wahrnehmungen die eigentliche *raison d'être* der Außendinge und der Vorgänge in denselben sein. Darnach müßte eine uns unbekannte Außenwelt existieren und hin und her bewegt werden lediglich aus purer Gewissenhaftigkeit, damit ja unsere Wahrnehmungen nicht ohne entsprechende Gegenstände in der Wirklichkeit bleiben, obgleich zwischen beiden keine direkte Beziehung besteht und unsere Wahrnehmung ebensowenig der äußeren Welt, wie die äußere Welt unserer Wahrnehmung bedarf. Diese Annahme zu widerlegen ist offenbar unnötig; dieselbe beweist bloß, daß selbst diejenigen, welche den natürlichen Schein zum Teil durchschaut haben, sich nicht immer von demselben zu befreien vermögen. Allerdings ist die Natur Meisterin in der Täuschung, aber das ist doch kein Grund, uns von ihr in alle Ewigkeit düpieren zu lassen.

Wenn indessen unsere Körperwahrnehmung in dem Sinne ein bloßer Schein ist, daß derselben keine wirklichen im Raume existierenden Substanzen entsprechen, so ist sie doch nicht ein bloßer Schein in dem Sinne, daß ihr gar keine Objekte in der Wirklichkeit entsprächen. Unsere Wahrnehmung hat vielmehr wirkliche entsprechende Objekte, nämlich unsere Sinnesempfindungen. Einer der Hauptgründe des gewöhnlichen realistischen Glaubens ist die Neigung, nur Substanzen als real, unsere Empfindungen dagegen als etwas Unreales anzusehen. Man hält es

Digitized by Google

für einerlei, ob etwas als Empfindung in uns oder bloß in unserer Vorstellung existiert. Nun sind die Sinnesempfindungen freilich nicht real in dem Sinne unseres Begriffs von dem Realen; dieselben sind keine unbedingten und beharrlichen Dinge, keine Substanzen — aber sie haben die gleiche Art der Realität, welche auch uns selbst und überhaupt allen Objekten der Erfahrung eigen ist, nämlich Realität als Phänomena, als empirische Objekte, welche von unserer bloßen Vorstellung derselben verschieden sind. Auch ein Schmerzgefühl in uns ist keine Substanz, aber wird deshalb jemand dasselbe für unreal halten? Ist es etwa einerlei, ob wir einen Schmerz selbst fühlen oder an einen solchen bloß denken? Aber die gleiche Art und Natur von Realität, wie ein Schmerzgefühl, hat auch eine Empfindung der Farbe, des Tons, des Geschmacks und andere. Die Neigung, diese Art von Realität gleich nichts zu achten, hat eben denselben inneren Grund, kraft dessen wir auch in unseren Sinnesempfindungen eine Welt von Substanzen (von Körpern) erkennen, nämlich den, daß wir der Natur und dem Grundgesetze unseres Denkens gemäß nur die normale Art der Existenz, d. h. nur das Sein einer beharrlichen, sich selbst gleichen Substanz zu begreifen vermögen und zu allen bloßen Erscheinungen und Sukzessionen daher Substanzen als deren Träger hinzudenken. Daher kommt es, daß wir auch unser inneres Wesen, unser Ich oder Selbst als eine Substanz erkennen, wie wir die Empfindungen der äußeren Sinne (welche einen uns fremden Inhalt darbieten) als eine Welt uns fremder, äußerer Substanzen erkennen. In Wahrheit ist aber weder in der inneren noch in der äußeren Erfahrung eine wirkliche Substanz anzutreffen, sondern bloß Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen und ähnliche Phänomena, welche stets kommen und gehen. Alles in der Welt der Erfahrung ist ein bloßes Schweben und Geschehen, obgleich allerdings der Inhalt der Erfahrung so organisiert ist, daß wir in demselben beharrliche Substanzen zu erkennen glauben.

Es ist freilich unbegreiflich, daß die Natur systematisch auf Täuschung eingerichtet ist, daß wir mit Naturnotwendigkeit Dinge zu sehen, zu betasten und zu bewegen scheinen, welche in Wahrheit nicht so, wie wir sie uns vorstellen, existieren. Aber eine Unbekanntschaft mit dem Wesen der uns umgebenden Wirklich-

Digitized by Google

keit zeigt sich eben in der Voraussetzung (welche den eigentlichen, tieferen Grund des Realismus bildet), daß die gegebene Wirklichkeit begreiflich sein müsse und daß dieselbe gar durch die Annahme von Dingen außer uns erklärt werden könne. Wie wenig dies der Fall ist, haben die vorhergehenden Erörterungen gezeigt. Durch die Annahme wirklicher Außendinge werden die Tatsachen nicht erklärt, sondern zu der vorhandenen faktischen Unbegreiflichkeit eine neue ersonnene Unbegreiflichkeit hinzugefügt, welche außer ihrer Nutz- und Grundlosigkeit noch den schweren Nachteil hat, logische Widersprüche zu implizieren. Ich habe zur Genüge schon bewiesen, daß die empirische Natur der Dinge überhaupt eine abnorme und darum keiner endgültigen Erklärung fähig ist[1]).

[1]) Um den Zauber der natürlichen Täuschung wirklich zu brechen, muß man sich klar machen, welch einen, man möchte sagen, tückischen Charakter dieselbe hat, wie sie gerade das Wahre als das Unwahrscheinlichste erscheinen läßt, während sie demSchein einen Anstrich von Wahrheit, Gründlichkeit und Solidität verleiht. Eine merkwürdige und dabei geradezu lächerliche Wirkung der natürlichen Täuschung ist nämlich die, daß der ihr entgegenstehende Idealismus bei oberflächlicher Betrachtung etwas Extravagantes und Absurdes zu behaupten scheint, während derselbe in Wahrheit nicht behauptet, sondern bloß leugnet, nämlich leugnet, daß die Tatsachen der Wahrnehmung durch die Annahme vieler Dinge außer uns erklärt werden können. Wirkliche Absurditäten, d. h. logische Widersprüche enthält vielmehr der realistische Glaube, und zwar, wie erwähnt worden ist, in Menge. Aber auch wenn man begreift, daß der Idealismus nicht behauptet, sondern bloß leugnet, so kann es doch infolge der natürlichen Täuschung dem nicht scharf genug Sehenden leicht scheinen, daß der Idealismus die Tatsachen selbst leugnet. Allein ich habe im vorhergehenden zur Genüge gezeigt, was das für „Tatsachen" sind, welche der Idealismus leugnet. Daß das wirklich Tatsächliche lediglich in unseren Empfindungen gegeben ist, das steht bei den Denkenden schon längst außer Frage. In allem, was die Außenwelt betrifft, handelt es sich nicht um die Tatsachen, sondern um die aus den Tatsachen zu ziehenden Schlüsse, und namentlich um die metaphysische Erklärung der Tatsachen. Der Idealismus leugnet bloß die Möglichkeit einer solchen. Dieses muß man stets im Auge behalten, wenn man sich nicht immer wieder von der natürlichen Täuschung unterjochen lassen will. Der Idealismus ist die positivste und nüchternste Auffassung, welche auf der Konstatierung des wahrhaft Gegebenen besteht und sich nur weigert, aus demselben unbegründete und unberechtigte Schlüsse zu ziehen.

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

VON DER WAHRNEHMUNG DER KÖRPER.

1. Die Grundbedingungen der Körperwahrnehmung.

Die Voraussetzungen einer richtigen Theorie unserer Erkenntnis der Körperwelt habe ich schon im ersten Teil (I, Kap. 4 und 5) und in den vorhergehenden Kapiteln dieses Teiles erörtert und setze daher dieselben hier als ausgemacht voraus. Dort ist folgendes bewiesen worden:

1. Unsere Sinnesempfindungen sind selbst das, was wir als Körper erkennen.

2. Der Inhalt der Sinnesempfindungen ist etwas uns, den individuellen Subjekten Fremdes und dieselben treten nach Gesetzen auf, welche von uns unabhängig sind.

3. Unsere Erkenntnis, daß die Sinnesempfindungen uns fremd, von uns selbst unterschieden sind, ist die Folge einer unmittelbaren, ursprünglichen Intuition.

4. Die Körper sind ihrem Begriff nach Substanzen, unbedingte Wesen.

5. Die Sinnesempfindungen sind von Natur dazu eingerichtet, als eine Welt von Substanzen im Raume erkannt zu werden.

6. Die Erkenntnis der Sinnesempfindungen als einer Welt von Substanzen ist nicht möglich, ohne ein ursprüngliches Gesetz des Subjekts, ohne die innere Notwendigkeit des Denkens, jeden Gegenstand an sich, seinem eigenen Wesen nach als einen unbedingten, als eine Substanz aufzufassen.

Dieses ursprüngliche Gesetz des Denkens, welches in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs seinen Ausdruck findet, ist von mir weiter oben ausführlich auseinandergesetzt und begründet worden. Nunmehr muß ich zeigen, wie dieses Gesetz das Prinzip unserer Erkenntnis der Körperwelt bildet.

Digitized by Google

Der bloße Begriff einer unbedingten Existenz würde an und für sich vollkommen unfruchtbar bleiben, wie dies schon *Kant* ganz richtig bemerkt hat. Denn ohne zu wissen, was in der Erfahrung demselben entsprechen möchte, würde man eben von ihm keinen Gebrauch machen können. Ist aber der Begriff des „Unbedingten", wie ich gezeigt habe, eine bloße Spezifikation des Begriffs des „Mitsichselbstidentischen", dann sieht die Sache ganz anders aus. Denn „Identität mit sich" ist ein Merkmal, dessen Vorhandensein oder Abwesenheit wenigstens in einigen Fällen in der Erfahrung selbst konstatiert werden kann. Dadurch ist das ursprüngliche Gesetz des Denkens, jeden Gegenstand an sich als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, so fruchtbar und wird auch zum Prinzipe selbst der erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Darum bedarf auch dieser Begriff keiner Schemata und keiner sonstigen Vermittelungen, wie sie *Kant* zu ersinnen sich genötigt sah, um auf die Data der Erfahrung angewendet zu werden. Selbst in Fällen, wo die Abwesenheit der „Identität mit sich" nicht — wenigstens nicht ohne Reflexion — konstatiert werden kann, wird jenes ursprüngliche Gesetz eben dadurch zum Prinzipe einer, dann freilich bloß irrtümlichen Erkenntnis. Und dies gerade ist bei unserer Erkenntnis der äußeren Dinge, der Körper der Fall.

Wenn man ein ursprüngliches Erkenntnisgesetz annimmt, so muß man natürlich auch annehmen, daß die in demselben liegenden logischen Forderungen und Konsequenzen, unabhängig von jeder Reflexion des Subjekts, in diesem letzteren wirken und dessen Auffassungen bestimmen. Ein solches Gesetz wirkt im Denken, wie der Instinkt im Wollen und Handeln der Tiere wirkt, indem er sie Dinge vorbereiten und ausführen läßt, von denen sie keine Erfahrung und keine Vorstellung haben. Wie nun der instinktive Trieb in seiner Betätigung durch äußere Hindernisse gehemmt oder durch Ähnlichkeit irre geleitet werden kann, so lange die Erfahrung das Tier noch nicht gelehrt hat, Hindernisse zu umgehen oder zu beseitigen und die Unterschiede der Dinge trotz ihrer Ähnlichkeit zu bemerken, so kann auch die Wirkung des Erkenntnisgesetzes in dem noch reflexionslosen Subjekte durch andere maßgebende Umstände modifiziert und eingeschränkt werden. Das Erkenntnisprinzip muß eben, wie alle

Digitized by Google

Naturgesetze, es sich gefallen lassen, sein Wirkungsfeld mit anderen Gesetzen zu teilen. Wir werden sogleich sehen, was sich aus diesem Umstand ergibt.

Man denke sich ein angeborenes Gesetz, eine ursprüngliche Notwendigkeit des Subjekts, *jeden* Gegenstand an sich, in dessen eigenem Wesen als einen mit ihm selbst identischen, d. h., wie es schon nachgewiesen worden, als einen unbedingten und an sich unveränderlichen, seienden Gegenstand aufzufassen. Und nun lasse man vor dem Bewußtsein des Subjekts die gegebenen Empfindungen von Farben, Tönen usw. auftreten.

Daß das Subjekt alle diese Empfindungen von sich selber unterscheidet, als etwas sich Fremdes erkennt, das hängt von keinen weiteren Bedingungen ab, sondern ist die Folge einer unmittelbaren Intuition, einer ursprünglichen Fähigkeit, in dem Inhalte seiner Wahrnehmungen Eigenes und Fremdes zu unterscheiden, welche Fähigkeit, wenn sie von Anfang an fehlte, schlechterdings auf keine Weise erworben werden könnte, wie ich das oben bewiesen habe.

Wenn nun das Subjekt gleich von Anfang an über die gegebenen Objekte und die richtige Art ihrer Auffassung reflektieren könnte, so würde dasselbe schon im ersten Augenblick zu derjenigen Auffassung des gegebenen Inhalts gelangen, welche wir jetzt nur nach Jahrhunderten einer philosophischen Tradition und nach langem eigenen Nachdenken erreichen können, nämlich zu der Einsicht, daß die objektiven Empfindungen: Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Tast-, Muskel- und Temperaturgefühle, zwar nicht zu dem eigenen Wesen des individuellen Subjekts gehören, ein tatsächliches „Nicht-Ich" sind, aber auch unseren Begriffe von dem wahren, unbedingten Wesen eines Objektes durchaus nicht entsprechen, also nicht als wirkliche Objekte oder Substanzen außer uns noch als Eigenschaften solcher, sondern nur als Vorgänge in uns betrachtet werden müssen. Allein der anfangende Intellekt ist natürlich weit davon entfernt, auf die Richtigkeit seiner Auffassungen zu sehen und die Konsequenzen seiner Begriffe mit logischer Präzision zu verfolgen. Er arbeitet vielmehr unbewußt unter dem Drucke der inneren und äußeren Bestimmungsgründe, die ihn affizieren. Es sind nun aber zwei unabweisbare Notwendigkeiten, welche

Digitized by Google

die Funktion des Subjekts gleich von Anfang an in Anspruch nehmen, nämlich: 1. die Notwendigkeit, jedes Objekt an sich als ein mit ihm selbst identisches, also auch als ein selbstexistierendes zu erkennen, und 2. die Notwendigkeit, die *gegebenen* Objekte zu erkennen. Das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Notwendigkeiten muß offenbar das sein, daß das Subjekt zuerst jeden gegebenen Gegenstand, d. h. jede Empfindung als einen realen, selbstexistierenden Gegenstand erkennt. Dadurch entsteht die Körperwahrnehmung.

Die meisten Menschen, welche über das Zustandekommen der Körpererkenntnis nachgedacht haben, glauben, daß die Körper durch einen Schluß auf die Ursachen unserer Empfindungen erkannt werden. Dieser Glaube ist auch in der Tat von der Voraussetzung des wirklichen Daseins der Körper außer uns logisch nicht zu trennen. Denn wirkliche, außer uns existierende Körper könnten natürlich nicht selbst wahrgenommen, höchstens nur erschlossen werden. Allein ich habe schon oben ausführlich bewiesen, daß dem nicht so ist, daß wir die Körperwelt nicht durch einen Schluß erkennen, sondern unmittelbar selbst wahrnehmen. Wäre dies nicht der Fall, so würde ja die Außenwelt nur eine abstrakte Vorstellung in uns, nicht aber ein Hauptgegenstand unserer Erfahrung selbst sein. Nunmehr können wir auch den Grund dieses Faktums einsehen.

Den Vorgang der Erkenntnis stellt man sich in der Regel so vor: Das Subjekt erkenne, meint man, daß etwas in ihm, nämlich die Empfindungen der sog. äußeren Sinne (Farben, Töne, Gerüche usw.) seinem individuellen, subjektiven Wesen fremd sind und darum ihren Grund in dem Ich selbst nicht haben können. Daraus, glaubt man nun, schließe das Subjekt, daß diese Empfindungen äußere Ursachen haben. Allein ganz im Gegenteil ist es vielmehr klar, daß das erstere Bewußtsein das letztere zunächst ausschließt. Eben das Bewußtsein, daß die Empfindungen der äußeren Sinne (Farben, Töne usw.) etwas *uns Fremdes* sind, läßt zunächst das Bewußtsein gar nicht aufkommen, daß dieselben Wirkungen oder überhaupt Empfindungen *in uns* sind. Dieses letztere ist das Bewußtsein des Philosophen, nicht das des neugeborenen Kindes oder auch des nichtreflektierenden Menschen überhaupt. Um einzusehen, daß etwas uns Fremdes

Digitized by Google

dennoch in uns liege, und also äußere Gründe oder Ursachen seines Vorhandenseins in uns voraussetze, dazu gehört offenbar eine schon fortgeschrittene Reflexion. Wer unter den Nichtreflektierenden vermutet, daß Farbe, Geschmack, Geruch usw. bloße Empfindungen in ihm, keine Eigenschaften äußerer Dinge sind? Die Erkenntnis äußerer Dinge kommt vielmehr eben dadurch selbst zustande, daß das Subjekt den ihm fremden Inhalt der Wahrnehmung (den Inhalt seiner Sinnesempfindungen) unmittelbar als eine Welt fremder, d. h. von ihm selbst verschiedener und unabhängiger Gegenstände erkennt. Darum glauben wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung die äußeren Dinge, die Körper selbst wahrzunehmen. Wenn wir dagegen die äußeren Dinge erst erschließen müßten, dann würden wir von denselben schlechterdings nichts wissen können, wie ich es schon (S. 93 ff.) gezeigt habe.

Nunmehr ist, so hoffe ich, klar geworden, daß unsere Körperwahrnehmung durch das Grundgesetz unseres Denkens bedingt ist, jeden Gegenstand als einen mitsichselbstidentischen Gegenstand, als eine Substanz zu erkennen. Eine Substanz ist, wie wir wissen, nichts anderes als ein Gegenstand, der ein ihm eigenes, nicht von Außen entlehntes Wesen hat, und wie könnte das neugeborene Kind einsehen, daß die Gegenstände der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, bloße Phänomena sind? Vermögen doch selbst viele „Philosophen" zu dieser Einsicht sich nicht zu erheben. Das Kind glaubt also in dem Inhalt seiner objektiven Sinnesempfindungen, welcher seinem Ich fremd ist, nicht Wirkungen äußerer Substanzen, sondern äußere (d. h. eben von ihm selbst verschiedene) Substanzen selbst zu erkennen. Dadurch allein kann unsere erfahrungsmäßige Erkenntnis der Körper zustande gekommen sein [1]).

---

[1]) Dadurch allein wird es dem Subjekte möglich gemacht, den Inhalt seiner Empfindungen, *im Raume* vorzustellen. Die Annahme *Kants,* daß das Subjekt erst durch die ihm angeborene Form oder Anschauung des Raumes die Empfindungen nach außen verlege, als Körper außer sich wahrnehmen, ist offenbar unhaltbar. Denn wie könnten wir unsere Empfindungen *als solche* im Raume vorstellen? Der Raum ist ja nicht die Form der Empfindungen in uns, sondern der Körper außer uns. Die Form des Raumes kann darum auf die Empfindungen nur dann angewendet, d. h. die Empfindungen

Digitized by Google

Zeigen sich in dem Gegebenen entschiedene Merkmale der Nichtidentität desselben mit sich, so kann auch dann das Subjekt die prinzipielle Unverträglichkeit der gegebenen Objekte mit seinem Begriffe von dem Wesen eines Objekts überhaupt nicht einsehen, weil es beide nicht mit Bewußtsein zu vergleichen vermag. Es wird daher auch dann nicht aufhören, in dem Gegebenen das Reale an sich, die Substanz zu sehen und zu affirmieren, nur überträgt es diese Affirmation auf andere Elemente, und zwar auf folgende Weise:

Es gibt zwei Arten von Fällen, wo eine tatsächliche Nicht-Identität der gegebenen Objekte mit sich in der Erfahrung konstatiert werden kann: 1. die Veränderungen derselben und 2. ihr beständiges Zusammenvorkommen in bestimmten Gruppen, wenn dieses dem Subjekte für ein Zeichen ihres Zusammenhangs untereinander gilt, demselben den Glauben an ihre Verbindung eingibt. Beides wird nun in den Empfindungen angetroffen. Die Flüchtigkeit der einzelnen Empfindungen, im Verein mit der Beständigkeit ihrer Koexistenz in Gruppen, modifiziert darum unbewußt und unmerklich die Auffassung des Subjekts dahin, daß dasselbe nicht mehr die einzelnen Empfindungen, sondern deren *beharrliche Gruppen* als die realen Gegenstände außer sich erkennt. Das beharrliche Sein einer Substanz ist die normale Existenzweise, die Existenzweise eines mit sich selbst identischen Dinges. Darum muß das Subjekt das Beharrliche in seiner Erfahrung als Substanz erkennen, und solches ist in den Gruppen der Empfindungen gegeben.

Was ich unter diesen beharrlichen Gruppen verstehe, wird man hoffentlich unschwer einsehen. Jeder Körper kann durch alle Sinne wahrgenommen, d. h. gesehen und betastet, geschmeckt und gerochen werden. Dies heißt nun — da wir nichts anderes als unsere eigenen Empfindungen wahrnehmen können —, daß jede Gesichtsempfindung in untrennbarer Verbindung mit gewissen gleichzeitig möglichen Tast-, Geschmacks- und anderen Empfindungen steht. Sehe ich etwas, so weiß ich, daß dasselbe auch

können nur dann im Raume vorgestellt werden, wenn wir dieselben *nicht als Empfindungen*, sondern *als Substanzen* erkennen. Diese Erkenntnis oder Auffassung muß also notwendig vor der Raumvorstellung vorhergehen und kann nicht aus derselben erfolgen.

Digitized by Google

betastet und geschmeckt werden kann, und ebenso ist das Vorhandensein einer Tastempfindung in mir das untrügliche Zeichen dessen, daß gewisse Gesichts- und Geschmacksempfindungen gleichzeitig realisiert werden können, und so fort. Unsere Empfindungen bilden auf diese Weise beharrliche Gruppen und eben diese sind das, was wir als Körper erkennen. Da das Subjekt, wie oben gezeigt worden, notwendig in den gegebenen Objekten, also in den Empfindungen Substanzen erkennen muß, so faßt es eine zusammenhängende Gruppe von Empfindungen als *eine* Substanz, als *einen* Körper auf. Sobald es einen Zusammenhang zwischen seinen Gesichts-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen bemerkt, glaubt das Subjekt daher, daß es *derselbe* äußere Gegenstand sei, den es riecht, schmeckt, sieht und betastet.

Das Subjekt ist dabei natürlich weit entfernt, in diesen Gruppen irgendein von den Empfindungen verschiedenes Substrat vorauszusetzen. Von dem Unterschiede des *einen* Dinges von seinen *vielen* Eigenschaften hat dasselbe noch kein Bewußtsein. Erst nachträglich kommt die Reflexion hinzu, welche diese komplexe Vorstellung eines Körpers analysiert, in ihre Bestandteile zerlegt, und dann kommt auch der unlogische Charakter unserer Körpererkenntnis sofort zutage. Darum muß die wissenschaftliche Theorie die Körper ganz anders sich vorstellen, als wie sie uns in der Wahrnehmung erscheinen; und selbst die Theorie kann, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, keinen Begriff des Körpers ausfindig machen, der frei vom logischen Widerspruch wäre.

Der unlogische Charakter ist von unserer Körpererkenntnis gar nicht zu trennen. Denn dieselbe besteht ja darin, daß wir unsere Sinnesempfindungen als etwas erkennen, das sie in Wahrheit gar nicht sind, nämlich als eine Welt von Substanzen im Raume. Die Körpererkenntnis bietet eben einen Fall dar, wo das oberste logische Gesetz des Denkens zum Teil in der Art eines physischen Gesetzes wirkt, und zwar darum, weil das Subjekt unter dem Druck der Notwendigkeit steht, die gegebenen Objekte seinem Denkgesetze gemäß aufzufassen. Das Denkgesetz fordert, daß wir einen jeden Gegenstand *an sich* als einen mit sich selbst identischen, als eine Substanz auffassen. Aber

Digitized by Google

das ins Leben tretende Subjekt kann unmöglich zu dem Bewußtsein gelangen, daß uns die Erfahrung die Dinge *nicht* so darstellt, wie sie *an sich* sind, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge eine abnorme ist. Daher ist dasselbe physisch genötigt, die gegebenen Objekte als Substanzen zu erkennen. Die Voraussetzung, daß die Erfahrung mit unserem Denkgesetze *übereinstimmen müsse*, welche selbst von Philosophen gemacht worden, aber bei diesen durchaus unverantwortlich ist, ist dagegen durchaus natürlich und unvermeidlich bei dem erkennenden Subjekt im ersten Anfang seiner Funktion. Und mit dieser Voraussetzung befindet sich das Subjekt nicht ganz im Irrtum. Denn obgleich die gegebenen Objekte (die Sinnesempfindungen) mit unserem Denkgesetze *logisch* nicht übereinstimmen, d. h. eben keine mit sich selbst wahrhaft identischen Dinge, keine wahren Substanzen sind, so sind sie doch *faktisch* demselben angepaßt und konform. Denn unsere Empfindungen sind von Natur so eingerichtet, daß wir in denselben ohne faktische Inkongruenz eine Welt von Körpern im Raume erkennen können. Darin liegt die empirische Wahrheit dieser Erkenntnis.

Die Hauptleistung dieser Natureinrichtung der Empfindungen besteht darin, daß die letzteren infolge derselben den Eindruck von etwas Beharrlichem, Unveränderlichem in der Erfahrung hervorzubringen vermögen, trotzdem daß sie selbst flüchtig und vergänglich sind.

Unsere Empfindungen kommen und gehen beständig. Die geringste Bewegung meines Kopfes oder auch nur der Augen ändert meine Gesichtsempfindungen, eine Bewegung meiner Hand ändert meine Tastempfindungen usw. Die Körper dagegen sind ihrem Begriffe nach unwandelbar und selbst die Zusammensetzungen oder die Aggregate der Körper sind oft von einer Dauerhaftigkeit, welche zu der Flüchtigkeit der Empfindungen den größten Gegensatz bildet. So stehen z. B. die Alpen, der Golf von Neapel, die große Pyramide von Giseh schon seit Jahrtausenden in der Hauptsache unverändert da und sind von zahllosen Menschen und Tieren wahrgenommen worden. Ist es nun einerseits unzweifelhaft, daß man von diesen Gegenständen nichts erfahren und erkennen kann, als die Empfindungen, welche denselben in der Wahrnehmung des betrachtenden Subjekts

Digitized by Google

korrespondieren, so ist es andrerseits ebenso unzweifelhaft, daß diese Korrespondenz nicht möglich gewesen wäre, wenn unsere Erfahrung nicht die Bedingungen enthielte, kraft deren jeder, der sie erfüllen kann, die gleiche Wahrnehmung der Alpen, des Golfes oder der Pyramide in sich stets zu verwirklichen vermag, was offenbar eine besondere Natureinrichtung des Inhalts der Wahrnehmung, d. h. unserer Sinnesempfindungen voraussetzt.

Wir wollen nun noch mehr im Detail untersuchen, wie das Grundgesetz unseres Denkens und die ihm entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen die Erkenntnis der Körper erzeugen.

2. Nähere Untersuchung des Vorgangs der Wahrnehmung.

Es ist eine anerkannte Sache, daß das eigentliche Material unserer Erkenntnis der Körper die Gesichtsempfindungen, die Tastempfindungen und die Muskelgefühle bilden, welche die Bewegungen unserer Glieder und die Überwindung des dabei vorkommenden Widerstandes begleiten. Durch das Gehör, den Geruch und den Geschmack allein würden wir keine Kenntnis von Körpern gewinnen können; daher können dieselben auch bei der Untersuchung über die Entstehung dieser Kenntnis außer acht gelassen werden. Man muß also sehen, welche Eigentümlichkeiten der zuerst genannten Empfindungen dieselben zu der Erkenntnis der Körper besonders geeignet machen.

Die erste Eigentümlichkeit besteht nun darin, daß diese Empfindungen anhaltender oder beharrender Natur sind[1]). Tastempfindungen bleiben im wachen Zustande nie aus und Gesichtsempfindungen wenigstens so lange nicht, als Licht da ist. Und dann können *dieselben* Gesichts- und Tastempfindungen immer wieder hervorgerufen werden, und zwar in beliebiger Reihenfolge, nämlich wenn wir einen Gegenstand besehen und betasten von rechts nach links, von links nach rechts, von oben nach unten und umgekehrt. Dieses führt zu einer innigen Assoziation

[1]) Diese Beharrlichkeit ist jedoch durchaus nicht von derselben Art wie die Beharrlichkeit einer Substanz, es ist kein unveränderliches Sein, sondern ein fortwährendes Neuentstehen. Darum können die Empfindungen jeden Augenblick verschwinden und wiederkommen.

Digitized by Google

ihrer Vorstellungen und damit zu einer leichteren und schnelleren Reproduktion derselben, was auch macht, daß diese im Bewußtsein stets zusammen und zugleich auftreten, und dadurch den Glauben erzeugen, daß auch die entsprechenden Gegenstände beharrlich und zugleich sind. Dieser Glaube würde indessen nie erzeugt werden können, wenn wir unsere Empfindungen von Anfang an als Empfindungen, als Zustände in uns auffaßten oder erkennten, denn dann wäre ihr Zugleichsein und ihre Verschiedenheit mit der Einheit und Identität unseres Ich unverträglich. Nur unter der Bedingung, daß wir unsere Empfindungen von Anfang an als reale Objekte, als Substanzen erkennen müssen, können die Sukzessionen derselben uns als ein Zugleichsein erscheinen. Das einzige mögliche anschauliche Merkmal der Nichtidentität der Erscheinungen mit sich und also auch des Bedingtseins derselben ist, wie wir wissen, ihre Flüchtigkeit oder Vergänglichkeit. Daher wird uns *par contraste* die Beharrlichkeit zum hauptsächlichsten Merkmal des substantiellen, nichtphänomenalen Daseins zum Merkmal einer Substanz als solcher. Unserer ursprünglichen Disposition gemäß, jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu erkennen, muß uns also das Beharrliche in dem gegebenen Inhalt als ein reales Objekt oder als eine Vielheit solcher Objekte erscheinen. Nun führt aber die oben erwähnte Eigentümlichkeit der Gesichts- und Tastempfindungen eben zu diesem Resultat. Durch dieselbe wird die an sich flüchtige Natur dieser Empfindungen gleichsam maskiert, ihr Charakter als bloßer Ereignisse dem Bewußtsein des Subjekts entzogen. Daß diese Eigentümlichkeit in den besagten Empfindungen selbst liegt, was auch der objektive Grund derselben sein möge, davon kann man sich durch einfache Besinnung überzeugen. Beim Sehen und Tasten kommen mir die Sukzessionen meiner Empfindungen faktisch gar nicht zum Bewußtsein, wenn ich nicht absichtlich darauf achte, in diesen Sukzessionen scheinen mir vielmehr beharrliche Körper gegenwärtig zu sein.

Die zweite Eigentümlichkeit der Gesichts- und Tastempfindungen, welche sie zu unserer Körpererkenntnis geeignet macht, ist der Umstand, daß sie eine *örtliche* Unterscheidung zulassen.

Andere Empfindungen können nur in zwei Hinsichten voneinander unterschieden werden, nämlich nach ihrer Qualität und

Digitized by Google

nach ihrer Intensität, die Gesichts- und Tastempfindungen dagegen außerdem noch in Hinsicht auf die Verschiedenheit der Nervenfasern, durch deren Reizung sie entstehen. Zwei Töne, welche nach Qualität und Intensität gleich sind, können voneinander nicht unterschieden werden. Desgleichen geben zwei gereizte Geruchs- oder Geschmacksnervenfasern auch nicht zwei verschiedene oder zu unterscheidende Empfindungen, sondern nur eine intensivere. Bei diesen Empfindungen verschmilzt das Gleichartige zu einem ununterscheidbaren Komplex und bloß die Intensität der Empfindung steigert sich bei dieser Verschmelzung. Wenn dagegen zwei Gesichtsnerven oder zwei Tastnerven gereizt werden, so können die dadurch hervorgerufenen Empfindungen auch dann unterschieden werden, wenn sie qualitativ gleich sind. Wenn ich z. B. zwei Nadelspitzen mit dem Finger berühre, so unterscheide ich zwei Empfindungen der Berührung, obgleich dieselben qualitativ gleich sind. Und wenn ich eine gleichmäßig gefärbte Fläche sehe, so verschmelzen die dabei entstehenden Empfindungen auch nicht in eins zusammen, trotz ihrer qualitativen Einerleiheit, sondern sie werden an verschiedene Stellen des Gesichtsfeldes verlegt.

In Deutschland erklärt man diese Eigenschaft der Gesichts- und Tastempfindungen gewöhnlich nach *Lotzes* Vorgang durch die Annahme von *Lokalzeichen*, welche die Reizung einer Nervenfaser von der der anderen in der Empfindung unterscheiden. Diese Annahme ist nun freilich keine Erklärung, da man von der Natur der Lokalzeichen nichts weiß. Es ist auch, wie man schon richtig bemerkt hat, nicht abzusehen, wie der Raum oder der Ort als solcher einen besonderen Nervenreiz bewirken oder wie ein empfundener Reiz unmittelbar eine Hindeutung auf irgendeinen bestimmten Ort im Raume enthalten könnte. Räumliche Verhältnisse, wie Ort, Richtung, Entfernung und ähnliches, können eben nicht empfunden werden. Vorläufig muß man sich einfach an die Tatsache halten, daß die Gesichts- und Tastempfindungen auch bei gleicher Qualität unterschieden werden können. Es handelt sich hier eigentlich bloß um die Entscheidung der Frage, ob die Fähigkeit, voneinander auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, den Tast- und Gesichtsempfindungen von Natur eigen ist oder im Laufe der Erfahrung mit

Digitized by Google

denselben assoziiert wird. Einige englische Psychologen sind geneigt, das letztere anzunehmen; allein offenbar mit Unrecht. Man muß dabei zwei Dinge nicht verwechseln, die *Lokalisierung* gleichartiger Empfindungen und deren bloße *Unterscheidung*. Es wäre freilich bare Willkür, wenn man behaupten wollte, daß wir von Anfang unseres Lebens an fähig wären, unsere Gesichts- und Berührungsempfindungen zu lokalisieren, nach den Teilen des Leibes, resp. der Netzhaut zu unterscheiden, von welchen dieselben kommen, oder auch nur zu bemerken, daß sie von verschiedenen Teilen des Leibes, resp. der Netzhaut kommen. Aber es ist offenbar auch nichts Besseres als Willkür, wenn man behauptet, daß die Reizung verschiedener Tast- und Gesichtsnervenfasern an sich ganz ununterscheidbare Empfindungen gebe, welche wir erst durch Erfahrung unterscheiden lernen. Denn keine Erfahrung kann einen Unterschied in demjenigen entdecken oder in dasjenige hineinbringen, was an sich ununterscheidbar ist.

Die feine Bestimmtheit der Gesichts- und Tasteindrücke und deren Fähigkeit, auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, trägt zu demselben Resultat bei, wie ihr beharrliches Vorhandensein im Bewußtsein und ihre Fähigkeit, stets in beliebigen Reihenfolgen wiederholt zu werden; nämlich daß diese Empfindungen, trotz ihres wirklich sukzessiven Daseins, als etwas Zugleichseiendes erscheinen. Aber dieses Resultat kann nur unter der schon erwähnten, im Subjekte liegenden Bedingung erreicht werden. Es ist gar nicht abzusehen, wie das Subjekt Empfindungen von gleicher Qualität hätte unterscheiden können, wenn es dieselben als seine eigenen Empfindungen oder Zustände erkannte. Denn Lokalzeichen der Empfindungen — welcher Natur sie auch sein mögen — würden dann für das Subjekt keinerlei Bedeutung haben. Seine eigenen Zustände kann das Subjekt als solche nicht für zugleichseiend halten, mithin in keinen räumlichen Verhältnissen auffassen. Dagegen kann unter der Voraussetzung, daß das Subjekt von Natur disponiert sei, die gegebenen Data als reale Gegenstände zu erkennen, jede dargebotene Möglichkeit, diese Data zu unterscheiden, vom Subjekte benutzt werden, und trägt dann zu dem Schein eines Zugleichseins derselben bei. Bei der Unterscheidung der Qualität

Digitized by Google

zweier Empfindungen ist nämlich die Aufmerksamkeit natürlich deren qualitativem Unterschiede zugewandt und dies führt, soweit die Empfindungen auf denselben identischen Gegenstand bezogen werden, notwendig zum Bewußtsein ihrer Sukzession. Dagegen kann ich, sofern ich qualitativ gleiche Empfindungen unterscheide, nur an ein *Zugleichsein* derselben denken. Eine Sukzession qualitativ gleicher Data kann ursprünglich gar nicht zum Bewußtsein kommen. Denn dieses Bewußtsein beruht, wie oben (S. 339) gezeigt, auf dem Gegensatze zwischen der Verschiedenheit der sukzessiven Data und der Identität des Objekts, auf welches dieselben bezogen, als dessen Zustände sie erkannt werden. Durch diese Fähigkeit, auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, werden daher die Empfindungen erst zu einer Anschauung und Lokalisierung im Raume geeignet.

In diesen erörterten Eigenschaften der Gesichts- und Tastempfindungen zeigt sich der Umstand, den ich schon oft hervorgehoben habe, nämlich daß diese Empfindungen von Natur dazu eingerichtet oder angepaßt sind, als eine Welt realer Objekte im Raume erkannt zu werden. Und diese Natureinrichtung oder Anpassung ist eine sehr komplizierte und weitgehende. Mit den oben erörterten Eigenschaften allein würden die Gesichts- und Tasteindrücke noch kein geeignetes Material für die Erkenntnis einer äußeren, von uns unabhängigen Welt darbieten. Denn die Beharrlichkeit ihres Auftretens im Bewußtsein und die Möglichkeit, sie in beliebigen Reihenfolgen zu wiederholen, ist in der Tat bedingt. Nur so lange ich *denselben* Gegenstand von *derselben* Seite sehe und betaste, bekomme ich dieselben Empfindungen in gleichen Reihenfolgen. Sobald dagegen meine Lage hinsichtlich des Gegenstandes geändert ist, bekomme ich nicht mehr dieselben Eindrücke wie früher, sondern ganz andere. Ganz andere Eindrücke entstehen in mir natürlich auch dann, wenn ich einen andern Gegenstand wahrnehme. Hier drängen sich uns nun folgende drei Frage auf: 1. Wie erkenne ich, daß es derselbe Gegenstand ist, den ich sehe und betaste? 2. Wie erkenne ich, daß es derselbe Gegenstand ist, den ich früher unter solchen Umständen gesehen und betastet habe und jetzt unter anderen Umständen sehe und betaste? 3. Wie komme ich zu der Überzeugung, daß der gesehene und betastete Gegen-

Digitized by Google

stand auch dann existiert, wenn ich ihn nicht mehr sehe und betaste?

Welche Bedingungen von seiten der gegebenen Objekte, d. h. der Empfindungen für diese Erkenntnis vorhanden sein müssen, das können wir unschwer einsehen. Es muß offenbar ein genauer gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen den Empfindungen bestehen, einerseits zwischen den Empfindungen desselben Sinnes und andrerseits zwischen denen des Tast- und des Gesichtssinnes. Unter denselben bestimmten Umständen müssen immer dieselben Reihenfolgen dieser Empfindungen entstehen, und bei der Veränderung der Umstände müssen auch die Reihenfolgen der Empfindungen nach einem solchen Gesetze sich ändern, daß sie als Modifikationen von äußeren Objekten oder von Verhältnissen solcher Objekte erscheinen können. Halte ich z. B. meine Feder vor die Augen, so bekomme ich bestimmte Reihenfolgen von Gesichtsempfindungen von links nach rechts und von rechts nach links; zugleich habe ich bestimmte Empfindungen von der Berührung meiner Finger mit der Feder. Stelle ich nun die Feder schräg, wende sie um, entferne sie oder bringe sie näher, so ändern sich jedesmal die Empfindungen, deren Reihenfolgen und deren Gruppierung, aber auf solche Weise, daß ich in ihnen stets dieselbe Feder wahrnehmen kann. Diese Empfindungen sind also offenbar durch Gesetze untereinander verbunden, welche ihrer Auffassung als realer Gegenstände angepaßt sind. Erst durch diese Gesetze kommt ein wirklich beharrliches Element in den Empfindungen zur Geltung und ohne dieselben wäre keine Erkenntnis beharrlicher äußerer Objekte möglich.

Die Bedingungen, welche von seiten des Subjekts für diese Erkenntnis vorliegen müssen, habe ich schon oft angeführt. Das ist erstens die Disposition des Subjekts, jeden Gegenstand an sich als eine Substanz, also auch die gegebenen Objekte, d. h. die Empfindungen oder vielmehr das Beharrliche in denselben, als Substanzen oder unbedingte Gegenstände zu erkennen; und zweitens die Assoziation der Vorstellungen, welche von selbst den Glauben an den Zusammenhang der Objekte erzeugt. Die Art und die Gesetze dieses Zusammenhangs sind nun aber das Beharrliche in den gegebenen Objekten; an diese muß sich also

Digitized by Google

die Erkenntnis äußerer realer Gegenstände knüpfen. Da beim Sehen und Betasten eines Gegenstandes unter gleichen Umständen dieselben Tast- und Gesichtseindrücke, bei dem Wechsel aller anderen, stets zusammen vorkommen, so glauben wir auch, daß es derselbe Gegenstand sei, den wir sehen und betasten. Das Bewußtsein, daß auch in den veränderten Eindrücken noch derselbe Gegenstand wahrgenommen werde, stützt sich zuerst auf den Umstand, daß eine Veränderung als solche nur durch Beziehung auf etwas Sichgleichbleibendes, also nur unter der Voraussetzung eines solchen erkannt werden kann, und dann auf den Umstand, daß eine gleiche, nur umgekehrte Reihe von Veränderungen mich von den gegenwärtigen Eindrücken wieder zu den früher gehabten zurückführt (nämlich wenn ich mich wieder in die Umstände der früheren Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes zurückversetze), ein Experiment, welches beliebig wiederholt werden kann und auch unwillkürlich unzählige Male wiederholt wird. Die Überzeugung endlich, daß der Gegenstand auch dann existiert, wenn er nicht wahrgenommen wird, liegt schon in dessen Auffassung als einer Substanz, d. h. als eines unbedingten, selbstexistierenden Dinges impliziert.

Bis jetzt habe ich das Muskelgefühl bei der Bewegung unserer Glieder und bei der Überwindung von Widerstand nicht in Betracht gezogen, um das Problem erst in einer einfacheren Gestalt anzugreifen. Man kann wohl sagen, daß ohne die Muskelgefühle der Bewegung und des Widerstandes unsere Erkenntnis einer äußeren Welt einen ganz anderen Charakter haben würde, als sie gegenwärtig hat, wenn sie überhaupt zustande kommen könnte. Ich glaube zwar bewiesen zu haben, daß das Subjekt die ursprüngliche Disposition besitzt, seine objektiven Empfindungen als etwas ihm Fremdes und zugleich jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu erkennen, was allein schon notwendig zu der Erkenntnis einer äußeren Welt führt. Aber man darf gewiß annehmen, daß es in jedem Fall nicht bloß auf den Inhalt, sondern viel auch auf die *Energie* des Bewußtseins ankommt. In den Farben und Tönen z. B. können wir zwar nie etwas uns selbst Angehörendes, einen Teil unseres eigenen, inneren Wesens erkennen; aber das Bewußtsein ihrer fremdartigen Natur besitzt faktisch zu wenig Energie, um die

Digitized by Google

Affirmation einer äußeren, unabhängigen Welt, die Überzeugung von dem Dasein einer solchen darauf allein zu gründen. Durch Gesichts- und Tonempfindungen allein würden wir zwar das Bewußtsein einer von uns unterschiedenen Welt bekommen, aber dieses Bewußtsein würde ein traumartiges und die Welt eine schattenhafte sein. Es gibt nur zwei Elemente in unserer Erfahrung, welche unserem Bewußtsein eines Nicht-Ich, eines von uns Unterschiedenen die nötige Energie verleihen können; diese sind 1. das Gefühl des *Schmerzes* und 2. das Gefühl des *Widerstandes.* Schmerz und Widerstand sind nämlich unserem Wesen nicht nur fremd, sondern auch *feindlich;* daher hat das Bewußtsein, daß der Grund unserer Schmerz- und Widerstandsgefühle nicht in uns selber liegen könne, eine ungleich größere Energie, als das Bewußtsein, daß Farben und Töne ihren Grund nicht in unserem eigenen Wesen haben. Erst durch den Schmerz und den Widerstand kommt der wahre Ernst in unser Leben und in unsere Überzeugungen. Durch diese allein wird uns die unbeugsame Festigkeit der Naturgesetze recht eindringlich zu Gemüte geführt.

Hier brauche ich bloß das Gefühl des Widerstandes zu berücksichtigen, weil der Schmerz ein rein subjektiver Zustand ist, welcher wohl auf einen von uns unterschiedenen Grund zu schließen nötigt, aber über die Natur dieses Grundes keinen Aufschluß gibt. Dagegen ist das Gefühl des Widerstandes objektiv, weil wir von demselben nicht bloß auf eine uns sonst unbekannte Ursache des Widerstandes schließen, sondern in ihm selbst das Widerstehende unmittelbar gegenwärtig haben. Sobald eine Assoziation zwischen Widerstandsgefühlen und zugleich gegebenen Gesichts- und Tasteindrücken gebildet worden ist, glauben wir, daß eben *dasjenige*, was wir sehen und betasten, auch unseren Anstrengungen Widerstand leistet[1]). Die äußeren

[1]) In dem Widerstand, den die Körper unserem Willen entgegensetzen, ist man geneigt, den Hauptbeweis für die Realität der Körperwelt zu sehen. In der Tat ist auch der Grundbegriff des Körpers der eines ausgedehnten Etwas, welches Widerstand leistet. Allein die nähere Betrachtung zeigt, daß man sich bei diesem Schluß auf die Realität der Körper durch eine natürliche Täuschung irreführen läßt. Unserem Willen selbst können die Körper keinen Widerstand entgegensetzen, aus dem einfachen Grunde, weil unser

Digitized by Google

Objekte, welche wir auf diese Weise erkennen, sind selbst nichts anderes als Verbindungen von Tast-, Gesichts- und anderen Eindrücken mit Widerstandsgefühlen, welche nach solchen Gesetzen eingerichtet sind, daß sie bei allen Veränderungen der Umstände der Wahrnehmung immer als dieselben identischen Dinge wiedererkannt werden können. Dafür ist schon im Vorhergehenden der vollständige Beweis erbracht worden. Die objektive Natur der Widerstandsgefühle beruht hauptsächlich auf der Beharrlichkeit ihres Auftretens im Bewußtsein. Fast bei jeder Berührung der Gegenstände fühlen wir in größerem oder geringerem Grade den Widerstand, den sie den berührenden Gliedern entgegensetzen. Dadurch entsteht eine untrennbare Assoziation zwischen den Vorstellungen der Tasteindrücke und der Widerstandsgefühle, welche infolge der früher erörterten Gründe zu dem Glauben führt, daß das Betastete und das Widerstehende ein und derselbe Gegenstand sei.

Wenn wir nun noch das Muskelgefühl hinzunehmen, welches die ungehemmte Bewegung unserer Glieder begleitet, dann haben wir alle die Materialien beisammen, welche zur Erkenntnis einer äußeren Welt im Raume erforderlich sind. Jeder Lage eines jeden unserer Glieder entspricht eine besondere Muskelempfindung, welche von allen anderen unterschieden werden kann, obgleich wir von dem Unterschiede derselben *als* Empfindungen gewöhnlich kein Bewußtsein haben. Ebenso ist die Veränderung der Lage der Glieder (d. h. deren Bewegung) von Reihen solcher Empfindungen in kontinuierlicher Sukzession begleitet. Die beständige

---

Wille auf die Körper gar nicht selbst einwirkt, kein inneres Vermögen, die Körper zu bewegen, besitzt. Dies werde ich in einem der nachfolgenden Kapitel beweisen. Nicht die Wirkung unseres Willens, sondern die Wirkung unseres Leibes wird durch den Widerstand anderer Körper gehemmt, was sich ja schon daraus klar ergibt, daß der Widerstand eines und desselben Körpers je nach der Kraft unserer Muskel schwerer oder leichter zu überwinden ist. Ein Gewicht, welches ein Kind trotz aller Anstrengung nicht von der Stelle rücken kann, wird von einem kräftigen Mann fast ohne Anstrengung in die Höhe gehoben. Aber die Anstrengung unserer Muskel wird von einem *Gefühl* der Anstrengung in uns begleitet, und dieses Gefühl erzeugt den Schein, daß die Körper unserem Willen selbst Widerstand leisten. Dieser nur scheinbare Widerstand kann also keinen Beweis für das wirkliche Dasein von Körpern außer uns bilden.

Digitized by Google

Erfahrung davon, welche Gesichtseindrücke mit bestimmten Muskelempfindungen bei jeder Lage z. B. der Hand zusammen vorkommen, und welche Veränderungen der Gesichtseindrücke mit bestimmten Reihenfolgen von Muskelempfindungen verbunden sind, führt durch unzählige Wiederholungen fast zu einer intuitiven, *quasi* unmittelbaren Einsicht in den Umstand, wie die Hand bei der einen Muskelempfindung und wie bei der anderen aussieht, sowie auch umgekehrt, was für Muskelempfindungen diesem oder jenem Aussehen der Hand und dieser oder jener Bewegung derselben entsprechen. Diese Einsicht wird noch kontrolliert und vervollständigt dadurch, daß wir mit der einen Hand die andere Hand und die anderen Glieder unseres Leibes betasten. Denn dann kommt zu dem Zusammenhange der Gesichts- und Muskelempfindungen der Hand noch die Verbindung dieser beiden mit den Tastempfindungen, wie sie sich in allen Gliedern des Körpers zu erkennen gibt. Dieses trägt unstreitig zu der Lokalisierung unserer Empfindungen bei. Aber vor der Lokalisierung unserer Eindrücke muß natürlich deren Vorstellung im Raume überhaupt oder deren Projektion in den Raum vorhergehen.

Über den Ursprung der Vorstellung des Raumes habe ich schon Andeutungen gegeben. Daß die räumliche Ausdehnung nicht auf bloß passive Weise wie Farben und Töne wahrgenommen werden und daß dieselbe auch nicht aus den gegebenen Daten allein, ohne eine ursprüngliche Disposition des Subjekts, entstehen kann, das wird hoffentlich jeder unbefangene Denker zugeben. Aber unrichtig und mit den Tatsachen unvereinbar ist die Ansicht, daß die Vorstellung des Raumes und der Dinge im Raume aus den gegebenen Daten *erschlossen* sei. Wenn dieselbe auch keine passive Wahrnehmung, so ist sie doch unzweifelhaft eine unmittelbare Anschauung. Wir schließen nicht von unseren Empfindungen auf äußere Ursachen, sondern wir projizieren unsere Empfindungen selbst in den Raum, schauen sie selbst als räumliche Gegenstände an. Die Dinge im Raume scheinen zwar etwas von unseren Empfindungen durchaus Verschiedenes zu sein — und das ist einer der Gründe, welche die Einsicht in die Identität beider, in den Umstand, daß die Körperwelt nicht wirklich außer uns existiere, so sehr erschweren — aber dies kommt nur daher, daß wir von Anfang unseres Lebens an bis zu der Zeit, wo die Reflexion

Digitized by Google

uns eines Besseren belehrt, unsere Empfindungen gar nicht als Empfindungen in uns, sondern als reale Gegenstände außer uns erkennen. Dadurch wird zu der Vorstellung unserer Empfindungen ein Element hinzugetan, welches denselben an sich ganz und gar fremd, aber durch Assoziation mit ihnen so verwachsen ist, daß uns beides als eine ununterscheidbare Einheit erscheint. Von dem Vorhandensein der Empfindungen in uns haben wir nie etwas bemerkt, sondern dieselben stets als Gegenstände im Raume wahrgenommen; da ist es denn kein Wunder, daß, wenn wir einmal ausdrücklich auf unsere Empfindungen *als solche* aufmerksam gemacht werden, dieselben uns ganz verschieden von dem zu sein scheinen, als was sie sich in der gewöhnlichen Erfahrung darstellen. Daß Farben und Töne keine Eigenschaften der Dinge an sich sein können, das ist schon unzweifelhaft dargetan und allgemein anerkannt; aber wie, wird man sagen, können Figur, Glätte, Festigkeit eines Gegenstandes mit den Eindrücken, die wir von ihm bekommen, identisch sein, da sie doch etwas ganz anderes als diese Eindrücke bedeuten? Ja, darin liegt eben die Sache. Die Dinge im Raume und deren Eigenschaften *bedeuten* etwas ganz anderes, als die Eindrücke in uns, *sind* aber in der Tat nichts von diesen Verschiedenes. Die Erkenntnis der Dinge im Raume kommt zwar von einer Deutung der Eindrücke oder Empfindungen; aber diese Deutung besteht nicht darin, daß wir von unseren Empfindungen auf ihre Ursachen schließen und diese letzteren im Raume anschauen — denn äußere, erschlossene Ursachen können gar nicht angeschaut werden —, sondern darin, daß wir genötigt und gewöhnt sind, an unsere Empfindungen selbst Affirmationen zu knüpfen, welche ganz über das hinausgehen, was in ihnen wirklich gegeben ist, sie als etwas anzuschauen, was sie in der Tat nicht sind.

Die Körper sind nicht die Ursachen unserer Empfindungen, sondern ihr Wesen besteht selbst aus Empfindungen. Die Körper sind nur eine Vorstellungsart, also eine Erscheinungsart der Empfindungen. Was die Körper hauptsächlich von den Empfindungen unterscheidet, ist ihr Dasein und ihre Ausdehnung im Raume. Der Grundbegriff des Körpers ist unstreitig der von etwas Ausgedehntem, welches Widerstand leistet. Empfindungen als solche können nun natürlich nicht im Raume sein und keine

Digitized by Google

räumliche Ausdehnung haben, eben weil sie in Wirklichkeit keine Körper sind. Die Anschauung des Raumes konnte daher auch nie aus bloßen Empfindungen und deren Verhältnissen allein abgeleitet werden. Alle die Eigenschaften der Körper, welche mit deren räumlicher Ausdehnung zusammenhängen, sind also in der Tat nicht empfindbarer Natur und müssen uns daher die Körper als etwas von allen Empfindungen ganz Verschiedenes erscheinen lassen. Aber gerade die räumliche Ausdehnung konnte zu unserer Kenntnis nicht *von außen* gelangen, da alles, was von außen kommt, sich uns nur durch Vermittlung unserer Empfindungen mitteilen kann. Räumliche Ausdehnung wird also den Empfindungen aus einem inneren Grunde beigelegt. Die Empfindungen erscheinen uns als Körper, weil wir infolge eines inneren Gesetzes genötigt sind, dieselben als Substanzen zu erkennen und in einem Raume anzuschauen.

Über den Ursprung dieses Scheins der räumlichen Existenz der gegebenen Objekte werde ich nur wenige Andeutungen geben. Es ist oben gezeigt worden, unter welchen Bedingungen die sukzessiv gegebenen Eindrücke uns als zugleichseiende Objekte erscheinen. Zu der Vorstellung ihres Zugleichseins muß aber nur noch die Kontinuität der Wahrnehmung hinzukommen, um die Anschauung einer Ausdehnung im Raume zu erzeugen. Denn wir erkennen dem Grundgesetze des Denkens gemäß alle Objekte als Substanzen und der Raum ist eben die Art, eine Vielheit von Substanzen nebeneinander in der Anschauung (nicht im bloßen, abstrakten Denken) vorzustellen. Kontinuität treffen wir nun sowohl in den Sukzessionen der Gesichtsempfindungen wie in denen der Muskelgefühle, welche die Bewegungen unserer Glieder begleiten, an. Die Gesichtseindrücke würden zwar für sich allein keine genügende Vorstellung vom Raume erwecken können, weil eine räumliche Entfernung und Ausdehnung keinen Sinn für uns hat, ohne die Bewegung, welche nötig ist, um sie zu durchlaufen. Auf den Gesichtseindrücken allein kann, wie schon gezeigt, die Überzeugung von dem Dasein einer äußeren, unabhängigen Welt nicht basiert werden. Erst die mit dem Gefühle des Widerstandes in inniger Verbindung stehenden Muskelempfindungen der Bewegung können, infolge der Assoziation ihrer Vorstellungen mit der Vorstellung des Widerstehenden (welches

Digitized by Google

für uns den Kern des Äußeren, von uns Unabhängigen bildet), zu dem Bewußtsein des Daseins desselben in einem Raume führen. Sobald eine Mehrheit zugleichseiender widerstehender Punkte sich dem Bewußtsein eingeprägt hat, führen die kontinuierlichen Sukzessionen der Muskelgefühle, welche bei der Bewegung unserer Hand von einem Punkte zum anderen und zurück begleiten, zu der Vorstellung einer räumlichen Entfernung der widerstehenden Punkte. Und wenn die Sukzessionen der Tast- und Widerstandsgefühle selbst kontinuierlich sind, wie wenn wir die Hand über einem Gegenstand hin und her bewegen, so entsteht eben die Vorstellung eines im Raume ausgedehnten widerstehenden Objekts. Da die Art, wie die realen Punkte außereinander liegen und durch Kontinuität miteinander verbunden sind, im Raume und in der Zeit eine analoge ist, so ist klar, daß eine kontinuierliche Sukzession als eine räumliche Ausdehnung erscheinen muß, sobald deren Teile als zugleichseiend erkannt werden. So erscheint eine rasch im Kreise herumgeschwungene glühende Kohle als ein leuchtender Kreis. Wie aber die drei Dimensionen und alle die geometrischen Eigenschaften des Raumes in der aus gegebenen Sukzessionen gebildeten Raumanschauung sich einstellen, darüber läßt sich nichts sagen, außer daß dies ohne ein ursprüngliches Gesetz oder eine ursprüngliche Disposition des Subjekts nicht möglich ist. Wird aber diese Disposition einmal zugegeben, dann freilich läßt es sich zeigen, welche unter den gegebenen Daten zu der Vorstellung der Ausdehnung in Länge und Breite und welche zu der Erkenntnis der dritten Dimension und zur Schätzung der Entfernung der Gegenstände von uns benutzt werden können. Aber dies ist schon von anderen ausführlich erörtert worden.

Digitized by Google

SIEBENTES KAPITEL.

VON DEN WISSENSCHAFTLICHEN THEORIEN DER KÖRPER.

1. Über das Wesen der Körper im allgemeinen.

Wenn es Tatsache ist, daß wir in den Körpern nichts anderes als unsere Empfindungen erkennen, so folgt daraus unvermeidlich, daß der Begriff des Körpers widersprechend sein muß, weil die Empfindungen in Wahrheit eben keine Körper sind. Dieser in unserer Vorstellung der Körper liegende Widerspruch ist der Grund, daß wir uns bei unserer gewöhnlichen Erfahrung nicht beruhigen können, sondern gezwungen sind, dieselbe im Begriffe zu berichtigen. Dazu wird nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaft genötigt. Daher ist auch der wissenschaftliche Begriff der Körper von dem gewöhnlichen verschieden.

Den Widerspruch aus dem Begriffe des Körpers ganz zu verbannen, ist nun aus dem oben angegebenen Grunde nicht möglich. Man mag daher die Körper auffassen wie man will, immer wird diese Auffassung widersprechend sein. Das einzige, was man durch die Berichtigung dieses Begriffs erreichen kann, ist, daß derselbe nicht allzuoffen gegen die Tatsachen verstoße. Unsere gewöhnliche Erfahrung und Vorstellung der Körper besteht nun, wie schon früher bemerkt worden, aus zwei heterogenen Bestandteilen: erstens sind darin die Empfindungen einbegriffen, welche den eigentlichen und einzigen realen Stoff der Wahrnehmung bilden, zweitens die an die Empfindungen oder an die Gruppen der Empfindungen geknüpfte Affirmation derselben als Substanzen und die Anschauung dieser Substanzen im Raume. Die Vereinigung dieser heterogenen Bestandteile in der gewöhnlichen Erfahrung ist der offenbare Widerspruch und die Berichtigung der gewöhnlichen Erfahrung in der Theorie besteht darin,

Digitized by Google

daß man diese Vereinigung im Begriffe aufhebt, also die Empfindungen nicht als Eigenschaften der Körper anerkennt und mithin die Wahrnehmung der letzteren leugnet.

Da aber die Empfindungen den einzigen realen Inhalt unserer Erkenntnis der Körper bilden, so bleibt die Vorstellung der Körper nach Abtrennung der Empfindungen ganz leer. Der wissenschaftliche Begriff des Körpers ist daher eine leere Abstraktion, die Vorstellung von etwas, das den Raum erfüllt und dem verschiedene Kräfte zugeschrieben werden. Weder von der Natur dessen, was den Raum erfüllt, noch von seinen Kräften hat man eine positive Vorstellung. In unserer gewöhnlichen Erfahrung affirmieren (nach der Ausdrucksweise der Metaphysiker: setzen) wir die Gruppen unserer Empfindungen als reale Substanzen im Raume. Nach der Abtrennung der Empfindungen bleibt also die bloße Affirmation von Substanzen im Raume übrig, welche keinen Inhalt hat; und dies sind die Körper der Wissenschaft. Die den Körpern zugeschriebenen Kräfte sind die ebenfalls abstrakte Vorstellung von einem Zusammenhang, einer Verbindung zwischen unseren Empfindungen und ihrer, von ihnen nun getrennten Affirmation als realer Substanzen im Raume. Die Kräfte sind bloß vorausgesetzte Vermögen der Körper, gewisse Empfindungen in uns und gewisse Veränderungen untereinander, welche infolge der Veränderungen und der Verhältnisse der Empfindungen selbst angenommen werden müssen, zu bewirken.

Weil der Begriff des Körpers eine leere Abstraktion ist, weil es in der Wirklichkeit keinen Raum und keine Dinge im Raume gibt, ist es vom philosophischen Standpunkte der Betrachtung aus gleichgültig, wie man sich sonst noch diesen Begriff näher präzisiert. Aber vom empirischen Standpunkte aus, also für die Naturwissenschaft, hat es seinen Wert, daß man sich einen, wenn auch nicht absolut gültigen, so doch wenigstens relativ berechtigten Begriff des Körpers bildet. Daher wollen wir auch die verschiedenen aufgestellten Theorien ein wenig prüfen, um zu sehen, welche die am meisten berechtigte ist. Es sind im ganzen drei verschiedene Theorien über die Grundbeschaffenheit der Körper vorgebracht worden und weitere sind überhaupt nicht denkbar.

1. Nach der Ansicht einiger Denker soll die Materie den

Digitized by Google

ganzen Raum kontinuierlich, ununterbrochen erfüllen, also eigentlich einen einzigen Körper ausmachen.

2. Nach der Ansicht anderer sollen die Körper umgekehrt gar keine Ausdehnung haben, bloß mathematische Punkte, Zentra von Kräften sein.

3. Die dritte, die am meisten — und, wie wir sehen werden, mit Recht — verbreitete Ansicht ist die atomistische, nach welcher die letzten Bestandteile der Materie, also die eigentlichen Einzelkörper zwar ausgedehnt, aber von nicht wahrnehmbarer Größe und durch leere Zwischenräume voneinander getrennt sind.

Alle diese Theorien sind widersprechend, aber sie unterscheiden sich voneinander dadurch, daß die beiden ersten unrichtig gebildete Abstraktionen sind, während die letzte eine — soweit es der Gegenstand überhaupt zuläßt — richtig gebildete Abstraktion aus der tatsächlichen Erfahrung und Vorstellung der Körper ist.

Die Lehre von der kontinuierlichen Erfüllung des Raumes hat in *Kant* einen hervorragenden Verfechter gefunden, den ich hier auch allein berücksichtigen werde. *Kant* hat seine Ansicht über diesen Gegenstand in einer besonderen Schrift, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, auseinandergesetzt. Nach ihm soll die Materie durch zwei Kräfte, Attraktion und Repulsion, Anziehung und Abstoßung, selbst gebildet sein. Dieser Auffassung zufolge ist also der Raum durch lauter Anziehung und Abstoßung, und zwar kontinuierlich erfüllt, ohne daß etwas da wäre, das sich gegenseitig anzieht und abstößt. Denn das Etwas im Raume soll eben selbst ein Produkt von Anziehung und Abstoßung sein. Diese Ansicht hat offenbar nicht im entferntesten einen denkbaren Sinn, und dieselbe zu widerlegen ist unnötig. Wir müssen vielmehr sehen, welche Gründe *Kant* bewogen haben, zu derselben zu greifen. Der erste Grund nun war eine sonderbare Verwechslung, welche schon in der Kritik der reinen Vernunft, nämlich in dem sogenannten Beweis der „Antezipation der Wahrnehmung“ vorkommt. Daraus, daß alle gegebenen Empfindungen einen bestimmten Grad der Intensität haben, welche kontinuierlich ab- und zunimmt, folgert *Kant*, daß die Erfahrung uns nie veranlassen kann, einen leeren Raum anzunehmen (*Kr. d. r. Vft.*, S. 194—195). *Kant* verwechselte die von ihm so

Digitized by Google

genannte Materie der Empfindungen, d. h. den Inhalt derselben mit der Materie im Raume und übertrug demgemäß die Intensität der Empfindungen auf die den Raum erfüllenden Körper. Aber eine Intensität in der Erfüllung des Raumes, also eine Intensität der Extension, ist ein Widerspruch. Denn das Wesen der Extension oder Ausdehnung besteht darin, daß in ihr alles außereinander liegt und zwar so, daß die verschiedenen Punkte als unabhängig voneinander gedacht werden; dagegen bedeutet Intensität eine Art von Ineinandersein des Verschiedenen, da die Vielheit in einer intensiven Größe sich gar nicht als solche, *in extenso* darstellen läßt. Die Annahme einer Intensität des räumlich Ausgedehnten enthält daher einen noch schlimmeren Widerspruch, als der in der Kontinuität desselben liegt. Es war folglich bloßes Mißverständnis, wenn *Kant* die Naturforscher tadelte, daß sie das Reale im Raume für „allerwärts einerlei" und „nur der extensiven Größe, d. i. der Menge nach" verschieden halten (S. 195). Der experimentelle Beweis dieser naturwissenschaftlichen Ansicht liegt bekanntlich in den Tatsachen der Schwere und des Beharrungsvermögens. Da alle Körper im luftleeren Raume mit gleicher Geschwindigkeit fallen, so folgt daraus, daß die größere oder geringere Dichtigkeit der Körper nichts anderes bedeuten kann, als größere oder geringere Anhäufung von Bestandteilen, welche mit gleicher Kraft oder Intensität von der Erde angezogen werden. Ebenso ist das Beharrungsvermögen der Masse oder dem extensiven Element der Körper allein proportional und von den übrigen Eigenschaften derselben unabhängig.

Wenn nun die Annahme falsch ist, daß die Materie den Raum in verschiedenen Graden der Intensität erfüllen könne bei der gleichen extensiven Größe, d. h. bei der gleichen Menge der Bestandteile, so ist auch die Behauptung falsch, daß die Materie den Raum überall kontinuierlich erfülle[1]), daß die Erfahrung

[1]) Wenn man sieht, daß ein Körper in zwei Stücke geteilt werden kann, welche voneinander vollkommen unabhängig existieren, so kann der einfache, nicht verkünstelte Verstand die Sache nicht anders fassen, als daß diese Stücke von Anfang an zwei selbständige Körper gewesen, welche nur durch Kohäsion oder eine andere Ursache zusammengehalten worden sind. Nur durch Mißverständnisse gegängelt, kann man zu der wunderlichen Ansicht kommen, daß die vielen und teilbaren Körper, die wir erkennen, eine einzige kontinuierliche Masse seien.

Digitized by Google

uns nie zur Annahme eines leeren Raumes berechtigen könne. Jede *ungehemmte* Bewegung unserer Glieder ist die tatsächliche Konstatierung eines leeren Raumes. Daß der Raum, in welchem sich unsere Glieder bewegen, nicht ganz leer ist, das können wir gar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse erkennen. Und wie wird es erst, wenn wir weiter gehen? Die Entfernungen des Mondes und der Sonne von uns sind gewiß aus Erfahrung erkannt; aber daß in dem Raume, welcher uns von diesen Himmelskörpern trennt, irgend etwas vorhanden sei, das ist eine bloße Vermutung, eine Hypothese, die keinen erfahrungsmäßigen Stützpunkt hat, als etwa die Verkleinerung der Bahn des Enkeschen Kometen, was gewiß ein sehr schwacher Stützpunkt ist, da eine ähnliche Erscheinung bei den anderen um die Sonne laufenden Kometen nicht bemerkt worden ist[1]). Wie wunderlich erscheinen dagegen die Argumente *Kants*. Schon in der Kr. d. r. Vernunft, in der Antithese der ersten Antinomie wurde es von ihm als ein gültiges Argument für die Unendlichkeit der Welt im Raume angeführt, daß die Welt sonst in einem Verhältnisse zum leeren Raume stände, „ein dergleichen Verhältnis aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, d. i., sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich“ (S. 363)[2]). *Kant* hat sich nun zwar gehütet, durch dieses Argument beweisen zu wollen, daß auch innerhalb der Welt selbst kein leerer Raum möglich sei; aber das Argument ist in beiden Fällen gleich gültig oder vielmehr gleich ungültig. Solche abstrakte Erwägungen

[1]) Und wäre es auch vollkommen ausgemacht — was wir übrigens gar nicht leugnen wollen —, daß der Himmelsraum von irgendeinem Stoffe ausgefüllt ist, so würde daraus noch gar nichts gegen das Vorhandensein eines leeren Raumes folgen. Denn die Erfüllung der Himmelsräume durch einen Stoff braucht nicht eine kontinuierliche, keine Zwischenräume lassende zu sein.

[2]) Dieses Argument *Kants* gegen die Endlichkeit der Welt im Raume ist ein glückliches *pendant* zu dem *Wolff*schen Beweise des Satzes vom zureichenden Grunde. Letzterer lautet bekanntlich so: Wenn ein Ding keinen Grund hätte, so wäre nichts sein Grund; das Nichts wäre also in einem Verhältnis zu realen Dingen und mithin selbst als etwas Wirkliches gedacht, was widersprechend ist. Wie *Wolff* hier, so macht dort *Kant* selbst das Nichts zu etwas Wirklichem und triumphiert dann über den Widerspruch, den er auf diese Weise selbst zustande gebracht hat.

Digitized by Google

haben gar nichts zu bedeuten gegenüber der Tatsache, daß ein leerer Raum gemessen und als eine Größe konstatiert werden kann. Für denjenigen, der die Realität der Dinge im Raume glaubt, ist es in der Tat bedenklich, einen leeren Raum anzunehmen. Denn ein solcher würde, wie *Kant* in der „transz. Ästhetik" trefflich bemerkt hat, ein Unding, ein wirklich existierendes und meßbares Nichts sein. Aber wer, wie *Kant*, dem Raume keine Realität außerhalb des Bewußtseins des Subjekts zuschreibt, braucht auch keine Schwierigkeiten zu machen, den leeren Raum, der ja eine bloße Vorstellung — und zwar, wie *Kant* selbst hervorgehoben hat, eine notwendige Vorstellung, von welcher gar nicht abstrahiert werden kann, die vielmehr selbst mit Abstraktion von allen Dingen besteht — anzunehmen. Es war ein offenbarer Irrtum, wenn *Kant* meinte: „Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Zwischenräumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturerkenntnis durch Erdichtungen zu ersetzen" (*Met. Anf. der Naturwiss.*, 3. Aufl., 1800, S. 78). Wir wissen vielmehr, daß gerade umgekehrt die *Kant*sche sogenannte dynamische Theorie vornehmlich von den dichtenden und träumenden Naturphilosophen adoptiert wurde, während die, leere Zwischenräume annehmende Atomistik die Lehre der nüchternen positiven Wissenschaft ist und bleibt.

Die Annahme eines leeren Raumes ist nicht allein berechtigt, sondern auch notwendig, denn die Bewegung ist nur im leeren Raume möglich. Bewegung ist ja nichts anderes als Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Dasjenige, in dem sich ein Körper bewegt, ist *ipso facto* ein leerer Raum[1]). Die Materie im Unterschiede vom leeren Raume ist dagegen gleichbedeutend mit Undurchdringlichkeit. Denn welche Eigen-

[1]) Das Entgegengesetzte kann man nur dann glauben, wenn man sich an eine ganz oberflächliche Auffassung gewisser Tatsachen hält. Ein Fisch z. B. bewegt sich im Wasser; ja, aber nur dadurch, daß er das Wasser vor sich her nach rechts und nach links zur Seite schiebt. Der Fisch bewegt sich also wirklich nicht im Wasser, sondern im leeren Raume. Wäre das Wasser am Ausweichen verhindert, so würde sich der Fisch in ihm nicht bewegen können.

Digitized by Google

schaften man auch sonst der Materie zuschreiben mag, so verlieren sie doch jeden Halt und Sinn, sobald man die Undurchdringlichkeit der Materie wegnimmt oder aufhebt. Der Grundbegriff der Materie ist, wie schon gezeigt, die Affirmation von etwas, das den Raum erfüllt. Was aber die Erfüllung des Raumes durch einen Körper anderes bedeuten kann, als die Unmöglichkeit, daß in diesem Raume zu gleicher Zeit ein anderer Körper existiere, davon bin ich außerstande, mir eine Vorstellung zu machen. Allein man will bei der bloßen Konstatierung der Undurchdringlichkeit nicht stehen bleiben, man will dieselbe *erklären*, und darin liegt das Mißverständnis. Die Undurchdringlichkeit und die anderen primären Eigenschaften der Materie zu erklären oder begreiflich zu machen, ist nicht möglich, weil die Materie eben nichts Wirkliches und ihr Begriff widersprechend ist. Unter solchen Umständen muß man also bei der bloßen Konstatierung derselben stehen bleiben, sonst gerät man nur in eine leere Methaphysik, welche weder für die Erfahrung noch für die Philosophie einen Wert hat. Um so sonderbarer ist es, daß *Kant* diesen Vorwurf seinen Gegnern gemacht. Die Annahme einer absoluten oder, wie er sie nannte, „mathematischen" Undurchdringlichkeit der letzten Bestandteile der Materie ist nach ihm nicht zulässig, weil dieselbe eine *qualitas occulta* wäre: „Denn man frägt, was die Ursache sei, daß Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt zur Antwort: weil sie undurchdringlich sind". Dagegen soll die Erklärung der Undurchdringlichkeit durch eine zurücktreibende Kraft von diesem Vorwurfe frei sein: „Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, so gibt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann" (*Met. Anfangsgr. der Naturwiss.*, S. 33). *Kant* verwechselt hier augenscheinlich die Abstoßungskräfte, welche zwischen den schon fertigen Körpern bestehen und deren Gesetze empirisch konstatiert werden können, mit der Abstoßungskraft, die nach seiner Voraussetzung die Körper erst bilden soll und die gewiß in ihrem Wirken noch niemand beobachtet oder deren Gesetze erforscht hat. Die *Kant*schen körperbildenden Anziehungs-

Digitized by Google

und Abstoßungskräfte stehen eben dadurch in schwerem Nachteil, daß sie *Erklärungen* sein wollen und doch nichts erklären, sondern selbst am meisten der Erklärung bedürfen, *qualitates occultae* von der unzulässigsten Art, ja bare Ungereimtheiten sind.

Das Gesagte genügt, wie ich hoffe, um die Unhaltbarkeit der ersten von den am Anfang angeführten Theorien klar zu machen. Aber auch die zweite Theorie, nach welcher die ursprünglichen Elemente der Materie gar nicht ausgedehnte Kraftzentra sind, ist ebenfalls unhaltbar. Ich werde nicht wiederholen, daß es ungereimt ist, reale Dinge aus Kräften, d. h. aus Relationen zusammenzusetzen. Ich frage bloß: Wenn die Körper aus Kräften bestehen, was ist denn dasjenige in ihnen, das die *materielle Masse* bildet, das *träge* ist und *bewegt* wird? Kann eine Kraft gestossen und von einem Orte zum anderen geschoben werden? Kann die Bewegung der Zustand einer Kraft sein? Aber die Kraft (als Geschwindigkeit) ist selbst eine Eigenschaft der Bewegung. Eine Kraft, die sich bewegt, ist also gleich der von *Hobbes* persiflierten „Promenade, die sich promeniert". Aber die Annahme nichtausgedehnter Kraftzentra ist außerdem gar keine Auffassung der wahrgenommenen Körper mehr, sondern schon pure Dichtung. Denn das wahrgenommene Ausgedehnte kann nicht aus unausgedehnten Kraftzentren bestehen, diese können nicht als die Bestandteile der Körper unserer Erfahrung gedacht werden. Eine Welt unausgedehnter Kraftzentra wäre also eine besondere hypothetische Welt neben der Welt der Erfahrung, welche aus ausgedehnten Körpern besteht. Daß eine solche Hypothese keinen Sinn und Grund hat, das brauche ich nicht noch zu zeigen, nachdem ich bewiesen habe, daß unsere Sinnesempfindungen selbst das sind, was wir als eine Welt von Körpern im Raume wahrnehmen, und daß die Tatsachen der Wahrnehmung überhaupt keinen Schluß auf eine Vielheit von Ursachen gestatten.

Diese Theorie der Kraftzentra stellt ein wirklich kurioses Beispiel davon dar, wie die Physik, wenn sie sich zur Metaphysik hinaufschrauben will, sich in ihre eigenen Netze fängt, in den flagrantesten Widerspruch mit sich selbst gerät. Denn was kann in einem direkteren Widerspruch zueinander stehen als die Theorie, welche die Körper aus lauter Kräften zusammensetzt, zu der wahren physikalischen Theorie, welche bekanntlich die

Digitized by Google

Kraft aus dem Begriffe der Körper möglichst zu eliminieren, alle Kräfte in bloße Bewegungen des Stoffes aufzulösen sucht? Diese letztere Theorie ist allein der wahren metaphysischen Einsicht konform, daß eine Substanz ihrem Begriffe nach keine Ursache sein und keine Kräfte haben kann. Dieselbe ist auch allein der wahren erkenntnistheoretischen Einsicht konform, daß die Erkenntnis der Körper nicht durch den empirischen Begriff der Kraft (durch einen Schluß auf die Ursache), sondern durch den metaphysischen Begriff der Substanz — nämlich durch die Notwendigkeit, jeden Gegenstand an sich als einen mit sich selbst identischen und darum als eine Substanz aufzufassen — bedingt wird. Doch darauf komme ich in dem nächsten Abschnitt noch einmal zurück.

Der allgemeine leitende Gesichtspunkt, unter welchem man die Theorien der Körper bilden und beurteilen soll, ist dieser: Wenn man die Aufstellung der Theorie in der Absicht und dem Glauben unternimmt, eine metaphysische Erklärung der Tatsachen zu finden, so wird man unfehlbar zu falschen Resultaten gelangen. Denn die Körper sind eben in Wahrheit keine metaphysischen Objekte, keine wirklichen Substanzen, und eine metaphysische Erklärung der Tatsachen ist überhaupt nicht möglich. Das richtige Verfahren in dieser Frage ist ein ganz anderes. Von der faktischen Wahrnehmung der Körper ausgehend, muß man nicht darnach suchen, wie dieselben erklärt werden können, sondern vielmehr darnach, was aus dem Wahrgenommenen über das Wesen der Körper mit logischer Notwendigkeit gefolgert werden kann und soll. Bei diesem Verfahren ist keine Meinungsverschiedenheit in der Sache möglich, sondern es steht außer Zweifel, daß die Atomistik allein als empirische Theorie der Körper berechtigt ist. Die tatsächliche Teilbarkeit der Körper, deren Expansionskraft, Kompressibilität und die anderen auf der Beweglichkeit beruhenden Eigenschaften lassen keinen anderen Schluß zu, als den, daß die Körperwelt ein Aggregat diskreter Einheiten oder voneinander getrennter Einzeldinge ist. Da nun die mathematische Teilbarkeit der Körper unendlich ist, so folgt daraus, daß die physische Geteiltheit derselben in jedem Augenblick tatsächlich eine Grenze hat. Denn die physische Teilung kann noch so weit fortschreiten, so kann sie doch, eben infolge der unend-

Digitized by Google

lichen Teilbarkeit des Ausgedehnten, in keinem bestimmten Augenblick zu etwas führen, was gar nicht weiter ausgedehnt wäre. Aber alles physisch Teilbare muß als schon *ursprünglich geteilt* angesehen werden, da die Teilstücke nach ihrer Trennung unabhängig voneinander zu existieren fortfahren, also von Anfang an selbständige Körper gewesen sein müssen. Geteilt kann eben nicht ein Ding, sondern nur ein Aggregat von Dingen werden. Daher hat die naturwissenschaftliche Theorie die Befugnis, eine absolute Grenze der physischen Teilbarkeit der Körper vorauszusetzen, zumal diese Grenze als weit außerhalb des Gebietes der Wahrnehmung liegend gedacht werden muß. Das heißt, die Naturwissenschaft ist berechtigt, die letzten Bestandteile der Körper als physisch schlechthin nicht weiter teilbare ausgedehnte Einheiten als *Atome* zu fassen, deren Größe im Vergleich mit allem, was in unsere Wahrnehmung fallen kann, verschwindend klein ist[1]).

Der Begriff einer ausgedehnten Einheit, eines Atoms, ist zwar auch widersprechend und leer; aber derselbe soll auch nicht als ein unbedingt wahrer betrachtet werden. Die Atomistik ist eben nur eine naturwissenschaftliche, keine metaphysische Theorie; sie kann nur auf empirische Gültigkeit Anspruch machen, aber unter dieser Bedingung ist sie auch allein berechtigt. Denn sie unternimmt es nicht, die Natur der Körper zu erklären, sondern begnügt sich damit, dieselbe einfach zu konstatieren. Daher darf man auch die atomistische Theorie nicht für eine bloße Hypothese

[1]) Man darf jedoch nicht glauben, daß die Atome gar nicht wahrnehmbar seien. Mit der Annahme nichtwahrnehmbarer Elemente würde man ja den Boden der Erfahrung verlassen und sich im metaphysischen *vacuum* bewegen. Wenn die Atome nicht wahrnehmbar wären, so würden auch die aus ihnen zusammengesetzten Körper nicht wahrnehmbar, also nicht die Körper unserer Erfahrung sein. Denn man kann ein Ganzes nicht wahrnehmen ohne seine Teile, da das Ganze bloß die Summe der Teile ist. Wir würden nach der richtigen Bemerkung von *Leibniz* das Rauschen des Meeres nicht hören, wenn für uns das Geräusch, welches jede einzelne Welle hervorbringt, ganz unhörbar wäre. Aber einzeln hören wir das Geräusch der individuellen Wellen nicht, nur vereinigt affizieren dieselben unser Gehörorgan in merklicher Weise. Dieselbe Bewandtnis hat es auch mit Atomen. Jedes von den Atomen konkurriert zu einem kleinen Teil bei der Wahrnehmung der aus ihnen bestehenden Körper. Die Wahrnehmung eines gewöhnlichen Körpers ist nur die Resultante aus den Wahrnehmungen aller den Körper bildenden Atome. Aber einzeln für sich genommen ist ein Atom nicht wahrnehmbar.

Digitized by Google

halten. Sie ist vielmehr eine mit logischer Notwendigkeit gebildete, also berechtigte Abstraktion aus unserer gewöhnlichen Erfahrung der Körper.

2. Über die Eigenschaften der Körper.

Die Körperwelt ist, wie wir gesehen haben, die Affirmation unserer eigenen Empfindungen oder deren Gruppen als Substanzen und die Anschauung dieser Substanzen im Raume. Weder diese Affirmation der Substanzen noch ihre Anschauung im Raume ist erschlossen, sondern an die Empfindungen selbst unmittelbar geknüpft, so daß diese uns selbst als außer uns, im Raume liegend erscheinen, wie es z. B. bei den Farben ganz offenbar und unbestritten der Fall ist. Wenn nun die Subjektivität aller Empfindungen konstatiert ist, so bleibt von der äußeren Welt nichts weiter übrig, als die Affirmation von etwas in den Formen und den räumlichen Verhältnissen, in welchen unsere Empfindungen in der gewöhnlichen Erfahrung erscheinen. Diese Affirmation kann dann in keinen anderen Zusammenhang mit unseren Empfindungen gebracht werden, als in einen kausalen; d. h. die äußeren Dinge können dann nur noch als die Ursachen unserer Empfindungen und der Verhältnisse, welche zwischen diesen bestehen, betrachtet werden. Nun nennt man die unbekannte Grundlage aller kausalen Verhältnisse *Kraft*. Daher müssen den Körpern Kräfte zugeschrieben werden, als Grund ihrer Ursächlichkeit in betreff unserer Empfindungen, sowie untereinander. So werden in den Körpern zweierlei Eigenschaften unterschieden, die *primären* und die *sekundären*.

Zu den primären Eigenschaften gehört alles dasjenige, was in dem Begriffe einer räumlich ausgedehnten Substanz, also auch in der Affirmation eines raumerfüllenden Dinges selbst liegt; zu den sekundären dagegen alles dasjenige, was demselben aus erfahrungsmäßigen Gründen beigelegt werden muß. Die primären Eigenschaften sind den Körpern an sich, ursprünglich und von allen Relationen unabhängig eigen; die sekundären dagegen sind diejenigen Eigenschaften der Körper, welche denselben in ihren Verhältnissen sowohl untereinander, als auch zum erkennenden Subjekte zukommen. Die ersteren sind *a priori* gewiß, die

Digitized by Google

letzteren nur aus Erfahrung erkennbar. Wir wollen beide Arten näher betrachten.

Aus dem Begriffe des Raumerfüllenden ergeben sich nun unmittelbar folgende (primäre) Eigenschaften der körperlichen Atome: Undurchdringlichkeit, Figur, Ort im Raume, Beweglichkeit, d. h. die Möglichkeit, diesen Ort zu ändern, und Trägheit. Von der Trägheit kann es im ersten Augenblick zweifelhaft scheinen, ob dieselbe unmittelbar aus dem Begriffe eines raumerfüllenden Dinges folge. Allein man muß bemerken, daß Trägheit eigentlich zwei verschiedene Bedeutungen hat. Erstens bedeutet sie, daß kein Körper seinen Zustand von selbst ändern kann, sondern daß dazu eine äußere Ursache nötig ist. In diesem Sinne verstanden, folgt die Trägheit unmittelbar aus dem Begriffe des Körpers als einer Substanz. Denn, wie ich schon früher zur Genüge dargetan habe, eine Substanz kann nicht an sich Ursache sein, d. h. sie kann nie in ihrem eigenen Wesen einen Grund zu Veränderungen enthalten, weil alle Veränderung und alles Geschehen dem Wesen an sich der Dinge oder der Substanz fremd ist. Unter der Trägheit der Körper versteht man aber auch noch weiter den Umstand, daß ein bestimmtes Quantum von Kraft nötig ist, um einem bestimmten Quantum der körperlichen Masse eine bestimmte Geschwindigkeit zu erteilen. Diese Seite der Inertie der Körper kann in der Tat aus ihrem Begriffe nicht abgeleitet werden, denn dieselbe hat ihren Grund nicht in dem Wesen der Körper selbst, sondern in der Notwendigkeit eines Maßes für die bewegenden Kräfte. Sobald aber diese Notwendigkeit einmal zugegeben ist, kann das Gesetz der Mitteilung der Bewegung aus dem Begriffe des Körpers *a priori* abgeleitet werden, wie ich dies in dem nächsten Kapitel nachzuweisen hoffe. Das Beharrungsvermögen kann man daher als dasjenige Element in den Körpern betrachten, welches die Mitte zwischen den primären und den sekundären Eigenschaften der Körper hält und beide untereinander verbindet.

Wenn es nun bei der Auffassung der primären Eigenschaften der Körper keine besondere Schwierigkeit gibt, soweit dieselben aus dem Begriffe der Körper selbst abgeleitet werden können, so ist bei den sekundären nicht das gleiche der Fall. Hier kommt nämlich, wie schon erwähnt, zu dem Begriffe des Körpers

Digitized by Google

der der Kraft hinzu, und es hat stets die größte Schwierigkeit gegeben, diese beiden Begriffe zu vereinigen. Den Grund dieser Schwierigkeit kennen wir schon und er wird weiter unten noch anschaulicher dargelegt. Eine beliebte Art, dieser Schwierigkeit zu begegnen, ist nun die, daß man die Körper selbst als bloße Kräfte faßt. Wenn man nämlich den apriorischen Ursprung des Körperbegriffs verkennt und den Umstand bedenkt, daß die Körper nur durch ihre Wirksamkeit, also, wie man meint, durch ihre Kräfte sich uns kund zu geben vermögen, so wird man leicht in Versuchung kommen, das eigentliche Wesen der Körper selbst in der Kraft zu sehen. Diese Art der Auffassung wollen wir zunächst ins Auge fassen.

Seit *Leibnizens* Zeiten schon pflanzt sich die Ansicht immer fort, nach welcher die Kraft das Wesen der Dinge überhaupt ausmachen soll. Nun sollte man sich doch fragen: Was wird denn eigentlich unter einer Kraft gedacht? Versteht man darunter etwa einen realen Gegenstand, der etwas auch an sich, abgesehen von seinen Relationen zu anderen Dingen ist? Offenbar nein, denn einen solchen Gegenstand nennt man eben Substanz, nicht Kraft. Unter der Kraft versteht man vielmehr diejenige Eigenschaft in dem Gegenstande, durch die er in Verbindung mit anderen Dingen steht. Der Begriff der Kraft ist unzertrennlich von dem der Ursächlichkeit, also auch von dem Verhältnisse einer Ursache zu ihrer Wirkung[1]). Gehörte es nun zum eignen Wesen der Dinge, in einem Verhältnis untereinander zu stehen, dann würde allerdings Substanz von Kraft unzertrennlich sein, dann würden aber auch die Begriffe Kraft und Substanz keine voneinander verschiedenen und getrennten Abstraktionen sein

[1]) Nach *Leibniz* soll allerdings die Kraft einer Substanz oder einer Monade ein Vermögen derselben sein, nicht in anderen Dingen, sondern vielmehr bloß in sich selbst Wirkungen hervorzubringen. Eine Einwirkung der Monaden aufeinander hat *Leibniz* für unmöglich erklärt, nur Gott kann nach ihm auf andere Monaden einwirken. Allein auch diese Lehre enthält ein offenbares Mißverständnis. Ein und dasselbe Ding kann nicht Ursache und Wirkung in einem sein, denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung setzt eben deren Unterschied voraus. Sagen, daß ein Ding in sich selbst Veränderungen bewirken könne, heißt sagen, daß in diesem Dinge Veränderungen ohne äußere Ursache sich ereignen, daß in demselben das Vorhergehende nach einem inneren Gesetze das Nachfolgende bedinge, also dessen

Digitized by Google

können. Allein der wirkliche Tatbestand ist umgekehrt der, daß die Kraft oder Ursächlichkeit, im allgemeinen die Relativität, weit entfernt, von dem Wesen und Begriffe der Substanz unzertrennlich zu sein, demselben vielmehr direkt widerspricht. Da dieses gerade bei den Körpern am anschaulichsten gezeigt werden kann, so will ich es hier tun.

Eine *innere Verbindung* zwischen Körpern ist schlechthin undenkbar aus folgenden Gründen.

Dasjenige, was zwei Körper untereinander verbindet, muß selbstverständlich *in den beiden zugleich* sein. Ein Körper *A* kann mit einem anderen Körper *B* nicht verbunden sein, ohne daß zugleich *B* mit *A* verbunden ist, also ohne daß ihr gemeinsames Band in beiden zugleich sich befindet. Da aber die Körper *von allen Seiten* durch den Raum umgeben sind, der sie voneinander trennt, so muß offenbar dasjenige, was zwei Körper verbindet und also in beiden zugleich ist, notwendig auch *den zwischen ihnen liegenden Raum ausfüllen.* Denn von einem Körper zu einem anderen gibt es schlechterdings keinen anderen Weg, als durch den sie trennenden Raum hindurch. Aber eine Verbindung von Körpern, die auch in dem Zwischenraume liegt, ist selbst körperlich ausgedehnt, also bloß äußerlich. Auf diese Weise sind zwei Städte durch eine Eisenbahn oder einen Telegraphendraht verbunden. Das ist offenbar keine Kraft, kein inneres Vermögen eines Körpers, Veränderungen in einem anderen Körper hervorzubringen, ist aber, wie man sieht, die einzige Verbindung zwischen Körpern, welche überhaupt einen denkbaren Sinn hat. Denn die Körper haben, wie schon oben gezeigt worden, überhaupt kein Inneres und können mithin auch in keiner inneren Verbindung untereinander stehen.

Es scheint zwar noch der Ausweg offen zu sein, daß man sich in den Körpern eine ursprüngliche, gleichsam angeborene

---

Ursache sei. Eine Substanz, deren Wesen in der Kraft besteht, bedeutet also nichts anderes als eine Substanz, deren Wesen darin besteht, in fortwährendem Fluß, in fortwährender Veränderung zu sein. Nun ist dies aber der diametrale Gegensatz zu dem wahren Wesen und Begriffe der Substanz, deren Existenzweise vielmehr beharrliches, unveränderliches Sein ist. Schon im 1. Teile habe ich gezeigt, daß nur Zusammensetzungen verändert werden können, einer wahren Substanz dagegen alle Veränderung fremd ist.

Digitized by Google

Rücksicht aufeinander, eine Art prästabilierter Harmonie unter denselben denkt, kraft welcher Veränderungen an einem Körper Bewegungen eines anderen zur Folge haben, ohne daß von dem einen irgend etwas zu dem anderen überginge oder in den beiden zugleich, als ihr gemeinsames reales Band, enthalten wäre. Allein nicht zu sprechen von anderen Schwierigkeiten, welche dieser *(Leibnizschen)* Auffassung entgegenstehen, setzt eine solche den Körpern innerlich eigene Rücksicht aufeinander zum mindesten *einen gemeinsamen Ursprung* derselben voraus, die Körper können aber keinen gemeinsamen Ursprung haben, weil sie, als Substanzen, überhaupt nicht entstanden sind[1]).

Auf diesen letzteren Punkt muß ich mehr Nachdruck legen. Da Gleichheit oder Übereinstimmung in dem Wesen vieler Dinge in der Regel auf einem gemeinsamen Ursprung derselben beruht, so ist man sehr geneigt, auch die Körper, weil sie alle gleichen Wesens sind, als gewissermaßen verwandt untereinander anzusehen. Ja, man spricht sogar oft von einer „Materie" im Singular, als wären alle Körper eigentlich ein einziger Gegenstand oder eine einheitliche Substanz. Doch ist dies durchaus unstatthaft. Man könnte sonst mit gleicher oder noch größerer Berechtigung von einer „Menschheit" als einem besonderen einheitlichen Gegenstand reden, weil die Menschen alle gleichen Wesens sind. Es ist allerdings schwer zu begreifen, wie es kommt, daß alle Körper in der Hauptsache eine gleiche Beschaffenheit haben, — d. h. es ist nur dann schwer zu begreifen, wenn man die Körper für wirklich existierende Substanzen hält, ist dagegen sehr leicht erklärlich, ja eine notwendige Folge der gegebenen Bedingungen, wenn man sie als eine Vorstellungsart des Subjekts ansieht — allein das braucht uns nicht weiter zu kümmern. Denn die Übereinstimmung in der Beschaffenheit vieler Substanzen widerspricht ihrem Begriffe nicht. Ganz anders wird die Sache jedoch, wenn man die Übereinstimmung in dem Wesen der Körper als ein Band und Zeichen von Verwandtschaft unter denselben, als das Zeichen ihres gemeinsamen Ursprungs ansieht. Denn diese Ansicht widerspricht auf das direkteste ihrem Begriffe selbst. Daß die Körper vollkommen unabhängig voneinander existieren, in

[1]) Das Obige ist der Beweis, auf den ich mich S. 87 berufen habe.

Digitized by Google

keiner inneren Verbindung untereinander stehen, das ist unmittelbar in dem Begriffe derselben, als Substanzen impliziert und durch das Vorhergehende mit Evidenz bewiesen worden.

Wir sehen also, daß es dem Begriffe des Körpers durchaus widerspricht, Kräfte zu besitzen und auf andere Dinge einzuwirken, und diese Einsicht ermöglicht uns erst das richtige Verständnis für die Bestrebungen der naturwissenschaftlichen Theorie.

Der Begriff einer Substanz impliziert Relationslosigkeit oder Unabhängigkeit derselben von allen Relationen. Da aber gerade der gesetzmäßige Zusammenhang unserer Empfindungen und ihre gegebene Ordnung die Erkenntnis von körperlichen Substanzen oder Stoffen in ihnen ermöglicht, so ist klar, daß diese Substanzen eben aus dem Grunde, der ihre Erkenntnis selbst bedingt, als in den vielfachsten Relationen begriffen erscheinen müssen. Die naturwissenschaftliche Theorie kann daher aus ihrem Begriffe der Körper nie alle Relativität eliminieren und muß daher stets in ihren Grundbegriffen widersprechend bleiben. Allein sie kann dennoch Fortschritte in der bezeichneten Richtung machen und wir sehen denn auch in der Tat, daß alle Bestrebungen der naturwissenschaftlichen Theorie eben auf dieses Ziel gerichtet sind. Das Ziel derselben ist bekanntlich das, alle Vorgänge in der Körperwelt nach allgemeinen mechanischen Gesetzen, durch Stoß und Druck zu erklären, oder wie man sagt, auf eine Mechanik der Atome zurückzuführen. Das heißt mit anderen Worten, die Naturwissenschaft ist bestrebt, die Kraft als eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegungen selbst zu fassen, die sekundären Eigenschaften der Körper in die primären aufzulösen oder aus diesen abzuleiten. So ist ihr denn schon gelungen, Licht, Schall, Wärme und zum Teil auch die Elektrizität und die chemische Affinität, anstatt, wie früher, als Eigenschaften der Körper, als Modifikationen der Bewegung selbst darzustellen, und es werden stets von neuem Versuche gemacht, auch die Gravitation als eine Folge von Bewegungen der Körperteile nachzuweisen. Wäre dieses Ziel vollständig erreicht, so würde die Relativität der Körper, mithin auch der in ihrer Auffassung liegende Widerspruch auf das möglichste Minimum reduziert sein, welches das Gesetz von der Mitteilung der Be-

Digitized by Google

wegung impliziert und wovon im nachfolgenden Kapitel die Rede sein wird[1]).

Wir können nunmehr die Entwicklung in der Auffassung der Körper klar überschauen. Unsere gewöhnliche, ursprüngliche, durch keine Theorien zu affizierende Körpererkenntnis ist die Erkenntnis unserer Sinnesempfindungen oder deren Gruppen als Substanzen im Raume, kraft innerer Gründe, welche in dem Vorhergehenden zur Genüge schon auseinandergesetzt worden sind. In dieser ursprünglichen, faktischen Erkenntnis kann der Unterschied der primären und der sekundären Eigenschaften der Körper noch nicht zur Geltung kommen. Farbe, Temperatur, Geschmack und anderes dieser Art scheinen da den Körpern noch in gleicher Weise eigen zu sein, wie die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit und die Figur. Trotzdem aber daß unsere Empfindungen (infolge der schon erwähnten Natureinrichtung derselben) mit ihrer Auffassung als Körpersubstanzen faktisch kongruieren, stimmen sie doch mit derselben logisch nicht überein. Denn wirkliche Körper können eben nicht Empfindungen sein oder aus solchen bestehen. Ja, wirkliche Körper können überhaupt in keiner inneren Beziehung und keiner unmittelbaren Berührung mit dem empfindenden Subjekte stehen. Der erste Schritt bei der Besinnung auf die Sache ist also notwendig der, daß man das Wesen der Körper an sich, unabhängig von ihrer

[1]) Allein es ist von vornherein klar, daß auch dieses Ziel nie vollständig erreicht werden kann. Zuallererst kann nach allgemeinen mechanischen Gesetzen nie die *Verschiedenheit* der chemischen Urstoffe erklärt werden. Denn wenn man auch annehmen wollte, die Eigentümlichkeit eines jeden solchen Stoffes bestehe in nichts Weiterem, als in einer besonderen, ihm eignen Art der Bewegung seiner Atome, so müßte man doch voraussetzen, daß von jedem Urstoff die besondere, ihm eigentümliche Art der Bewegung unzertrennlich sei, und dies wäre gleichbedeutend mit der Anerkennung einer ursprünglichen qualitativen Verschiedenheit der Stoffe. Aus einem einzigen Urstoff wird man die ganze Chemie nie konstruieren, aus bloß quantitativen Differenzen nie die Gesamtheit der gegebenen qualitativen Unterschiede ableiten können. Denn das hieße ja etwas aus nichts machen. Außerdem ist es klar, daß die Erscheinungen des organischen Lebens nicht nach mechanischen Gesetzen allein erklärt werden können, weil sie eine innere Rücksicht der Körperteile aufeinander offenbaren, die weit über das Maß hinausgeht, welches das mechanische Gesetz von der Mitteilung der Bewegung impliziert. Davon wird weiter unten ausführlicher die Rede sein.

Digitized by Google

Beziehung auf das Subjekt zu bestimmen sucht und von der Art, wie sie in der Wahrnehmung des Subjekts erscheinen, unterscheidet. Die wahrgenommenen Farben, Geschmack, Geruch und andere Empfindungsqualitäten werden demgemäß nicht mehr als Eigenschaften der Körper selbst, sondern nur als Wirkungen derselben in uns aufgefaßt und den Körpern bloß das Vermögen beigelegt, solche Wirkungen hervorzubringen. So kommt die erste Unterscheidung und Teilung der Eigenschaften der Körper in primäre und sekundäre zustande. Die primären Qualitäten sind den Körpern unabhängig vom Subjekte, die sekundären dagegen nur in ihrer Beziehung zum Subjekte eigen.

Aber dann bleibt noch ein Punkt unentschieden, nämlich die Eigenschaften der Körper in ihrer Beziehung *untereinander*. Es fragt sich, ob es zum eigenen Wesen eines Körpers gehöre, in einem Verhältnis zu anderen Körpern zu stehen, von Natur aus eine Rücksicht auf dieselben zu enthalten, oder nicht? Bejaht man diese Frage, so schreibt man den Körpern Kräfte zu, das Vermögen, Veränderungen in anderen Körpern nach gemeinsamen Gesetzen zu bewirken. So hat man denn früher unter allen Naturkräften solche Vermögen der Körper verstanden. Allein diese Auffassung widerspricht dem Begriffe der Körper und darum sehen wir, daß die Naturwissenschaft ganz entschieden und mit großem Erfolg die Aufgabe durchführt, die Naturkräfte als Modifikationen der Bewegung selbst aufzufassen.

Doch kann dieses, wie schon erwähnt, nie vollständig gelingen. Und wenn es auch gelingen könnte, so würde dennoch in dem naturwissenschaftlichen Begriff des Körpers ein unverstandener Rest, eine *qualitas occulta*, oder genauer, ein Widerspruch stecken bleiben. Denn auch die mechanische Wirkung durch Stoß und Druck setzt, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, ebenfalls in den Körpern eine innere Rücksicht auf und Anpassung aneinander voraus, welche ihrem Begriffe widerspricht. Nur ist dieser Widerspruch bei der mechanischen Wirkung nicht so in die Augen fallend, wie bei der *actio in distans*, und daher auch für den gewöhnlichen Verstand weniger anstößig.

Digitized by Google

ACHTES KAPITEL.

VON DER BEWEGUNG.

Es ist schon oft gezeigt worden, daß das Wesen der Bewegung Unbegreiflichkeiten, oder genauer, Widersprüche enthält. Die Bewegung ist der Zustand eines Körpers und der Körper ist seinem Begriffe nach eine Substanz, also von allen anderen Dingen unabhängig. Darum sollte auch die Bewegung eines Körpers keine Rücksicht auf andere Dinge außer ihm implizieren. Allein die nähere Betrachtung zeigt, daß die Bewegung in ihrem Wesen selbst notwendig relativ ist, daß ein einzelner Körper gar nicht als bewegt erkannt werden kann, sondern daß zu diesem Behufe mehrere Körper vorhanden sein müssen, die sich gegenseitig ihren Ort im Raume bestimmen, so daß man die Bewegung im Grunde nicht anders definieren kann, denn als eine Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Noch offener und entschiedener tritt diese in dem Wesen der Bewegung liegende Relativität hervor, wenn man die Gesetze der Bewegung in Betracht zieht, wie wir es gleich sehen werden.

Eine innewohnende Neigung zur Bewegung kann aus dem Begriffe der Körper nicht abgeleitet werden, ja dieselbe würde sogar diesem Begriffe widersprechen. Daher ist die Tendenz der Naturwissenschaft, alle Bewegung bloß als einen tatsächlichen Zustand der Körper zu nehmen, nach dessen erstem Ursprung man nicht forschen darf, vollkommen richtig. Darnach kann die Ursache einer Bewegung nur eine andere Bewegung sein und so weiter rückwärts ins Unendliche; die Kraft (die Ursache der Bewegung überhaupt) ist also eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegungen selbst. Demgemäß sucht die Naturwissenschaft alles mechanisch zu erklären. Denn es ist die Eigentümlichkeit der mechanischen Gesetze, alle Bewegung als einen

Digitized by Google

den Körpern an sich gleichgültigen Vorgang, als einen bloß von außen mitgeteilten, nicht in dem Wesen des bewegten Körpers selbst begründeten Zustand vorauszusetzen. Den mechanischen Gesetzen gemäß kann kein Körper von selbst sich bewegen, keiner von Natur irgendeine bestimmte Richtung einschlagen oder irgendeine bestimmte Geschwindigkeit einhalten, sondern alle Bewegungen, Richtungen und Geschwindigkeiten sind ihm gleichgültig. Ob ein Körper ruht oder sich bewegt, und im letzteren Falle ob er sich nach rechts oder nach links, ob mit dieser oder mit jener Geschwindigkeit bewegt, dies alles hängt lediglich von äußeren Einwirkungen ab, und die mechanischen Gesetze bedeuten bloß die Art und das Maß, in welchen diese Einwirkungen geschehen und sich fortpflanzen.

Das erste mechanische Gesetz der Bewegung besteht bekanntlich darin, daß ein in Bewegung gesetzter Körper sich in derselben Richtung gleichmäßig ins Unendliche fortbewegen muß. Dieses Gesetz folgt aus dem Begriffe des Körpers als einer Substanz. Denn eine Substanz kann nie an sich Ursache sein und keine Veränderungen ihrer Zustände bewirken.

Das zweite Gesetz der Bewegung ist vielmehr das Gesetz der Mitteilung der Bewegung und besteht darin, daß bei dem Stoße eines bewegten (unelastischen) Körpers auf einen anderen ruhenden beide Körper in der Richtung des vorigen sich bewegen müssen mit einer verminderten Geschwindigkeit, welche sich zu der früheren Geschwindigkeit des zuerst bewegten Körpers so verhält, wie die Masse dieses letzteren allein zu der Masse der beiden Körper zusammengenommen. Der stoßende Körper muß also diesem Gesetze zufolge von seiner Bewegung ebensoviel verlieren, als der gestoßene davon gewinnt. Dieses Gesetz wird daher auch so ausgedrückt: In aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung gleich.

Dieses Gesetz impliziert zwei Umstände: 1. daß die Bewegung von einem Körper auf einen anderen übergehen kann, und 2. daß dieser Übergang in einem Verhältnis stattfindet, nach welchem die Masse der Körper zum Maß der bewegenden Kraft dient. Keiner von diesen zwei Umständen kann nun aus dem Begriffe des Körpers abgeleitet werden.

Daß ein gestoßener Körper sich in der Richtung des Stoßes

Digitized by Google

bewegen muß, das könnte man nicht *a priori* einsehen[1]). Diese Tatsache scheint uns nur deshalb so selbstverständlich zu sein, weil wir mit derselben durch die Erfahrung so sehr vertraut geworden sind. Richtig sagt *Hume* darüber: „Wenn ich eine Billardkugel sich gerade gegen eine andere bewegen sehe, so mag mir vielleicht der Gedanke kommen, daß die Bewegung der zweiten das Ergebnis der Berührung oder des Stoßes sei; aber kann ich nicht ebensogut hundert andere Wirkungen aus dieser Ursache voraussetzen? Könnten beide Kugeln nicht in völliger Ruhe bleiben? Kann die erste Kugel sich nicht gerade zurückbewegen oder in irgendeiner Richtung seitlich von der zweiten abspringen? Alle diese Annahmen sind möglich und denkbar. Weshalb soll man der einen den Vorzug vor der anderen geben, die ebenso möglich und denkbar ist, wie jene? Alle unsere Gründe *a priori* können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten." (*Humes Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes,* übersetzt von *J. H. v. Kirchmann,* Berlin, 1859, S. 29). Ohne die Erfahrung dieser Tatsache würden wir nie begreifen können, daß der Zustand eines Dinges sich von diesem Dinge trennen und auf ein anderes übergehen kann. Man versuche nur sich ein ähnliches Wandern der Zustände auf einem anderen Gebiete vorzustellen, z. B. ein Übergehen der Gefühle und Vorstellungen eines Menschen auf einen anderen. Die völlige Undenkbarkeit eines solchen Ereignisses wird sofort einleuchtend. Ein Mensch kann zwar seine Gefühle und Gedanken anderen Menschen mitteilen; aber diese Mitteilung besteht darin, daß er in diesen Menschen Gefühle und Gedanken erweckt, welche den seinigen ähnlich sind, nicht darin, daß er seine eigenen Gedanken in diese hineinversetzt. Die Mitteilung der Bewegung ist ein Beweis dafür, daß die Bewegung kein eigener, in ihrem Wesen selbst begründeter Zustand der Körper, sondern etwas ist, das diesen mehr äußerlich anhaftet. Die Bewegung läßt daher auch das Innere der Körperatome — soweit bei diesen überhaupt von einem Inneren die Rede sein kann — unberührt und unverändert.

[1]) *A priori* ist nur gewiß, daß auf eine Veränderung notwendig eine andere Veränderung folgen muß; worin aber diese andere Veränderung bestehen wird, das kann man aus der ersteren *a priori* nicht ersehen.

Digitized by Google

Der zweite, in der Mitteilung der Bewegung implizierte Umstand, daß die Masse der Körper zum Maß der bewegenden Kraft dient, ist noch weniger aus dem Begriffe des Körpers, als eines raumerfüllenden Dinges, abzuleiten. *A priori* sieht man nicht ein, warum eine Kraft, welche einer Masse A die Geschwindigkeit v erteilt, nicht auch einer Masse nA die gleiche Geschwindigkeit erteilen sollte, während diese letztere in der Tat nur $= \frac{v}{n}$ ist. Diese Bestimmung des Gesetzes kann aus keiner Eigenschaft der Körper, weder aus deren Beweglichkeit noch aus deren Trägheit abgeleitet werden. Die erstere bedeutet bloß, daß ein Körper in Bewegung versetzt werden kann, die letztere — daß derselbe weder von der Ruhe zur Bewegung noch umgekehrt von der Bewegung zur Ruhe von selbst, ohne äußere Ursache übergehen kann; aber keine von diesen Eigenschaften enthält ein Maß, nach welchem dieser Übergang sich regeln müßte. Im Gegenteil zeigt das Vorhandensein eines festen allgemeinen Gesetzes der Mitteilung der Bewegung eine innere Anpassung der Körper aneinander, welche ihrem Begriffe, wie gezeigt worden, durchaus widerspricht. Man vergegenwärtige sich nur den empirischen Tatbestand. Wenn ein Körper A mit der Masse *1* und der Geschwindigkeit v auf einen anderen Körper B mit der Masse *2* stößt, so ist die unveränderliche Folge davon die, daß beide Körper in der Richtung des Stoßes mit einer Geschwindigkeit $\frac{v}{3}$ sich fortbewegen. Liegt da nicht eine offenbare Rücksicht in A auf die Masse des B und in B auf die Masse und die Geschwindigkeit des A? Warum sollte sonst die Bewegung des A nach dem Stoße gerade in dem durch die Masse des B bestimmten Verhältnisse abnehmen? Und warum sollte B nach dem Stoße eine Geschwindigkeit erhalten, die zu der Masse und der Geschwindigkeit des A in einem unveränderlichen Verhältnisse steht? Aus dem Begriffe eines Körpers kann das so wenig ersehen werden, daß es demselben vielmehr auf das direkteste widerspricht. Eben derselbe Grund, welcher eine Wirkung der Körper in die Ferne unbegreiflich macht, nämlich die Unabhängigkeit und Relationslosigkeit der Körper als Substanzen, macht auch ihre Wirkung durch Stoß und Druck unbegreiflich. Da

Digitized by Google

aber bloß der die Körper voneinander trennende Raum die Unmöglichkeit einer inneren Verbindung derselben anschaulich macht, so haben viele Denker alle *actio in distans* für absurd und unmöglich gehalten, welche an dem Wirken der Körper durch Stoß und Druck, gemäß dem allgemeinen mechanischen Gesetze der Mitteilung der Bewegung keinen Anstoß nahmen. In der Tat ist jedoch zwischen diesen beiden Fällen durchaus kein wesentlicher Unterschied in Rücksicht auf Unbegreiflichkeit vorhanden.

Nimmt man aber einmal an, daß die Masse der bewegten Körper ein Maß für die bewegenden Kräfte abgibt, daß eine zehnmal größere Kraft nötig ist, um einer zehnmal größeren Masse dieselbe Geschwindigkeit zu erteilen, dann kann das Gesetz der Mitteilung der Bewegung *a priori* eingesehen und abgeleitet werden. Der Begriff des Körpers läßt es nämlich zu, zwei Körper nach dem Stoße in Hinsicht auf Bewegung als einen einzigen Körper zu betrachten, und daraus ergibt sich einfach das Verhältnis, in welchem die Bewegung nach dem Stoße zu der Bewegung vor dem Stoße stehen muß. Wenn ein Körper A mit der Masse 1 und der Geschwindigkeit v auf einen anderen ruhenden Körper B mit der Masse $n-1$ stößt, so bilden sie nach dem Stoße zusammen eine Masse $= n$. Betrachtet man sie dann als einen einzigen Körper, auf welchen im Augenblicke des Stoßes die Kraft eingewirkt hätte, welche zuerst A in Bewegung versetzt hat, so ist klar, daß die Geschwindigkeit der beiden Körper nach dem Stoße gerade um so viel kleiner sein muß im Vergleich zu der ursprünglichen Geschwindigkeit des A, als die Masse von A und B zusammen die Masse des A allein übertrifft. Denn dieselbe Kraft, welche der Masse 1 des Körpers A eine Geschwindigkeit v mitgeteilt hat, kann einem Körper $A + B$ mit der Masse n nur eine Geschwindigkeit $= \frac{v}{n}$ erteilen. Daß zuerst A allein in Bewegung versetzt worden ist, und nicht A und B zugleich und zusammen, dies kann keinen Unterschied in der Sache ausmachen, weil die Bewegung des A bis zu seinem Stoße mit B, infolge der eigentlichen Trägheit oder Inertie der Körper, in keiner Hinsicht irgendeine Veränderung der Umstände bedingen kann. Natürlich wird hier nur die Mitteilung der Be-

Digitized by Google

wegung zwischen einfachen Atomen betrachtet, welche als vollkommen undurchdringlich und unelastisch gedacht werden müssen. Die Untersuchung zusammengesetzter Massen und deren Bewegungen gehört nicht hierher.

Das ist also der Sinn, in welchem das Gesetz von der Mitteilung der Bewegung *a priori* eingesehen werden kann; dasselbe kann nicht aus dem Begriffe des Körpers, wohl aber aus der Notwendigkeit eines Maßes für die bewegenden Kräfte *a priori* abgeleitet werden.

Das Beharrungsvermögen der Körper liegt also nicht in ihrem Begriffe, sondern offenbart eine besondere Anpassung ihres Wesens aneinander. Wenn man das Beharrungsvermögen für eine eigene Qualität der Körper hält, so kommt man zu der ungereimten Ansicht, daß die Trägheit, die Inertie, d. h. die Abwesenheit der Kraft selbst eine Kraft sei. Man spricht denn auch oft unbefangen von einer „Kraft der Trägheit", infolge welcher ein Körper der Bewegung „Widerstand leistet". Aber eine Kraft der Inertie ist offenbar eine *contradictio in adjecto.* Sind die Körper träge, so liegt alle Kraft nicht in den Körpern selbst, sondern allein in ihren Bewegungen. Der Widerstand, den ein Körper der Bewegung entgegensetzt, ist mithin nicht die Folge einer besonderen „Kraft" in ihm, sondern die Folge der Natureinrichtung, welche macht, daß die Masse der Körper zum Maß der bewegenden Kräfte dienen muß. Diese Natureinrichtung, diese Anpassung der Körper aneinander ist so weit entfernt, in dem Wesen der Körper selbst begründet zu sein, daß sie ihrem Begriffe vielmehr direkt widerspricht, wie es schon oben bewiesen worden ist[1]). So erscheint die Bewegung als ein Zustand, der den Körpern zugleich eigen und fremd ist. Ein bewegter Körper unterscheidet sich positiv von einem ruhenden, weil er Wirkungen hervorzubringen vermag, welcher der letztere nicht fähig ist. Aber die Ursache, welche diese Wirkungen hervorbringt, die in der Bewegung und deren Geschwindigkeit liegende Kraft gehört nicht dem bewegten Körper an, sondern ist eine Funktion, ein Moment der Bewegung selbst. Denn die durch

[1]) Wer geneigt ist, in der Natur nach Zwecken zu suchen, kann in dieser Anpassung schon den Beweis einer großartigen, alle Körper ohne Ausnahme und ohne Unterschied umfassenden Zweckmäßigkeit sehen.

Digitized by Google

diese Ursache hervorgebrachte Wirkung besteht eben darin, daß ein Teil der Bewegung und der in ihr liegenden Kraft von dem bewegten Körper in dem Stoße auf einen anderen übergeht. Das Wesen der Körper erscheint dabei nur indirekt als ein bedingendes Element, nämlich nur dadurch, daß die Masse der Körper zum Maß der bewegenden Kräfte dient.

Aus dem Umstande, daß die Kraft eine Funktion der Bewegung selbst, nicht etwas den Körpern Eigenes ist, ergibt sich die Folgerung, daß keine Kraft entstehen oder verloren gehen kann. Die Körper vermögen infolge ihrer konstitutiven Trägheit keine neue Energie zu entwickeln und keine schon vorhandene aufzuheben. Die Bewegung kann nur verschiedene Formen annehmen bei ihrem Übergang von Masse zu Masse, aber das Quantum ihrer Energie bleibt sich stets gleich. Dieses hat man in neuerer Zeit durch Experimente festgestellt und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft genannt. Der eigentliche Sinn dieses Gesetzes ist der, daß das Geschehen, der Wechsel überhaupt keine Ursache und keinen Ursprung hat, sondern sich von Ewigkeit zu Ewigkeit durch seinen eigenen Impuls erhält. Daß diese Einsicht *a priori* gewiß ist, das habe ich im ersten Teil (III, Kap. 1) ausführlich bewiesen und werde es in dem nachfolgenden Kapitel noch einmal berühren. Hier dagegen ist der geeignete Ort, auf den eigentlichen Sinn und Grund der naturwissenschaftlichen Theorie noch einen letzten Blick zu werfen.

Die naturwissenschaftliche Atomistik hat vor allen anderen Theorien den Vorzug, daß sie sich nicht mit bloß erdichteten, sondern mit den faktisch wahrgenommenen Außendingen befaßt. Darum ist dieselbe als physikalische Theorie allein berechtigt. Aber was sind die Körper nach der naturwissenschaftlichen Theorie? Qualitätlose Atome, Dinge ohne eigene reale Natur, deren Wesen in der bloßen Ausdehnung besteht. Da die Körper keine reale Qualität besitzen, so kann sich mithin in ihrem Wesen überhaupt gar nichts ereignen; das einzige bei den Körpern mögliche Geschehen ist die Bewegung, d. h. die Veränderung ihrer gegenseitigen Lage im Raume. Demgemäß faßt die Naturwissenschaft alle Vorgänge in der Natur als bloße Bewegungen auf. Da aber die Körper nach allen Seiten hin durch den Raum voneinander getrennt sind und überhaupt kein Inneres haben, so

Digitized by Google

können sie untereinander in keiner inneren Verbindung stehen und auf keine andere, als eine rein äußerliche Weise, nämlich durch Stoß und Druck aufeinander einwirken. Dieser Umstand hat auch noch einen anderen Grund, nämlich den, daß alles Geschehen dem Wesen der Körper als Substanzen fremd ist und dieselben mithin nicht an sich Ursachen sein können. Demnach müssen die Körper als ganz träge Dinge gedacht werden, welchen alle Bewegung an sich vollkommen gleichgültig ist, welche die Bewegung und die in ihr liegende Kraft (die Geschwindigkeit) bloß in sich aufnehmen und wieder abgeben (mitteilen), ohne daran innerlich selbst beteiligt zu sein. Nun sind aber die mechanischen Gesetze die einzigen, welche unter der Annahme vollkommener Trägheit der Körper gültig sind. Die mechanischen Gesetze setzen allein keine Kraft und kein inneres Vermögen in den Körpern voraus, sondern ergeben sich vielmehr, wie oben gezeigt worden, unter der Annahme, daß den Körpern alle Bewegung, Richtung und Geschwindigkeit an sich gleichgültig ist. Daher sehen wir auch die naturwissenschaftliche Theorie bestrebt, nicht allein alle Vorgänge in der Natur als bloße Bewegungen, sondern auch alle Bewegungen als nach bloß mechanischen Gesetzen erfolgend aufzufassen, alles auf eine Mechanik der Atome zurückzuführen. Die naturwissenschaftliche Theorie nähert sich um so mehr ihrer Vollendung, je vollkommener ihr dies gelingt.

Nun sieht man klar, durch welche logische Notwendigkeit die Naturforscher in der Ausarbeitung ihrer Theorie, oft ihnen selbst unbewußt, geleitet wurden, und es kann nunmehr auch der Stumpfsinnigste nicht leugnen, daß die naturwissenschaftliche Theorie es mit einem bloßen Gedankending zu tun hat. Selbst wer für alle vorher geführten Beweise taub und blind geblieben ist, muß doch wenigstens jetzt wie aus einem Traume erwachen und sich endlich der Einsicht erschließen, daß man die kraft- und qualitätlosen Atome, diese an sich leere und obendrein noch logisch widersprechende Abstraktion nicht im Ernst für etwas wirklich Existierendes halten und bei wachem Zustande des Geistes nicht glauben kann, die ganze unabsehbare Mannigfaltigkeit der Naturvorgänge bestehe in der Tat aus nichts anderem als aus Bewegungen, d. h. aus der bloßen Veränderung der

Digitized by Google

gegenseitigen Lage jener kraft- und qualitätlosen Atome im Raume. Man wird endlich begreifen, daß alle erfahrungsmäßige Realität lediglich in uns selbst und unseren Empfindungen liegt und die Körperwelt nur die Art ist, wie wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen, den schon zur Genüge erörterten Gründen gemäß, in den Raum projizieren, als eine Welt von Substanzen außer uns wahrnehmen.

Digitized by Google

NEUNTES KAPITEL.

KRAFT UND GESETZ.

Über Ursache und Kausalität habe ich schon in einem früheren Kapitel ausführlich gehandelt. Hier will ich noch eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes hinzufügen, und um dieselbe einzuleiten, den dort auseinandergesetzten Gedankengang im wesentlichen kurz wiederholen.

Gemäß dem Begriffe, den wir *a priori* von dem eigenen, unbedingten Wesen der Objekte, von dem Realen an sich haben, ist jedes Reale, jedes Objekt an sich mit sich selbst vollkommen identisch. Nun sind „Identität mit sich" und „Veränderung" disparate Bestimmungen und können daher nicht demselben Gegenstande in derselben Hinsicht zukommen. Dem Begriffe *a priori* gemäß ist folglich alle Veränderung dem Wesen der Dinge oder des Realen an sich *fremd*, mithin *bedingt*. Diese Folgerung impliziert zwei höchst wichtige Einsichten, nämlich:

1. alles, was geschieht, jede Veränderung im *einzelnen*, muß ausnahmslos Bedingungen, Ursachen, d. h. unveränderliche Antezedenzien haben;

2. aber daß *überhaupt* irgend etwas geschieht, daß überhaupt Veränderungen vorkommen, ein Wechsel existiert, das kann keine Bedingung oder Ursache haben.

Da alles Geschehen und alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist und aus demselben mithin nicht abgeleitet werden kann, so folgt daraus, daß eine erste, unbedingte Ursache des Geschehens oder der Veränderungen schlechterdings nicht denkbar ist. Die Bedingung eines Bedingten ist jedesmal selbst bedingt, die Ursache einer Veränderung ist jedesmal selbst eine andere Veränderung; d. h. es gibt gar keine anderen, als nur physikalische Ursachen, eine metaphysische Ursache ist dem Obigen zufolge nicht möglich. Wir müssen also das Geschehen im allgemeinen bloß als einen gegebenen Zustand der Wirklich-

Digitized by Google

keit betrachten, welcher sich durch seinen eigenen Impuls erhält, und nach dessen erstem Ursprung nicht fragen, vielmehr jeden Versuch aufgeben, diesen Zustand aus dem Unbedingten, dem Wesen der Dinge an sich abzuleiten. Die Ursache davon, daß gegenwärtig etwas geschieht, liegt darin, daß etwas vorher geschehen ist. Die Ursuche davon, daß gegenwärtig eine bestimmte Veränderung eintritt, liegt darin, daß vorher eine andere bestimmte Veränderung eingetreten ist, auf welche diese nach einem unveränderlichen Gesetze folgt. Kurz gesagt, alle Ursächlichkeit und Kausalität ist ein Moment, eine Funktion des Geschehens selbst. Der Glaube, außer den Gesetzen der Erscheinungen noch irgendwelche Ursachen derselben erkennen zu können, ist völlig grundlos und alle Forschung nach Ursachen, welche nicht selbst Erscheinungen sind und nicht den Gesetzen der Erscheinungswelt unterliegen, ein ganz vergebliches Bemühen, welches nur zu eingebildeten Resultaten führen kann.

Erst von diesem Standpunkte aus können wir verstehen, was eine *Kraft* ist oder was man sich von einer Kraft denken darf. Unter der Kraft versteht man das eigentliche treibende, wirkende Prinzip des Geschehens. Es liegt also der Gedanke nahe, die Kraft als die Ursache des Geschehens anzusehen. Allein diese Ansicht ist unhaltbar. Das treibende Prinzip ist nicht etwas von dem Geschehen selbst Verschiedenes und Getrenntes, sondern gleichsam bloß das Beharrungsvermögen des allgemeinen Wechsels, dessen innerer Impuls, sich immer weiter fort zu erhalten.

Dieses erhellt aus folgendem. Aus dem Satze der Kausalität: *Keine Veränderung ohne Ursache* folgt, wie ich im ersten Teil (III, Kap. 1) gezeigt habe mit logischer Notwendigkeit der Satz, daß in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung selbst nie eine Veränderung eintreten kann, daß also alle Ursachen mit ihren Wirkungen nach unveränderlichen gemeinsamen Gesetzen zusammenhängen. Die Ursache setzt demnach ebensosehr eine Wirkung voraus wie die Wirkung eine Ursache. Das heißt, dem Gesetze der Kausalität gemäß kann nicht allein keine Veränderung eintreten, ohne daß vorher eine andere Veränderung sich ereignet hat, auf welche sie regelmäßig folgt, sondern es kann auch keine Veränderung eintreten, *ohne daß auf dieselbe eine andere Veränderung folgt*, und zwar unter gleichen Umständen stets die-

Digitized by Google

selbe. Dem Gesetze der Kausalität gemäß ist also jede Veränderung nicht allein notwendig eine Wirkung vorhergehender, sondern ebenso notwendig eine Ursache nachfolgender Veränderungen. Das Gesetz der Kausalität fordert nicht allein die Anfangslosigkeit, sondern ebensosehr auch die Endlosigkeit der Reihe der Veränderungen. Daraus ersieht man, daß das treibende Prinzip der Veränderungen in deren eignem Wesen, in deren Beharrungsvermögen liegt, nicht aber in etwas, das an sich keine Veränderung, kein Geschehen, sondern ein Objekt ist.

Wenn man glaubt, daß etwas von dem Geschehen Verschiedenes, also ein Objekt, ein Ding an sich Ursache sein, in seinem eigenen Wesen den Grund zu Veränderungen in sich und in anderen Dingen enthalten kann, so schreibt man ihm eine Kraft als individuelle Eigenschaft zu, welche alsdann dasjenige Element in dem Wesen des Dinges ausmacht, welchem die eigentliche Ursächlichkeit angehört. Aber die Annahme solcher individueller Kräfte widerspricht nicht bloß dem Begriffe *a priori,* sondern auch aller Erfahrung.

Die Gründe *a priori,* welche die Annahme einer ersten Ursache, also einer individuellen Dingen an sich eignen Kraft undenkbar machen, habe ich schon ausführlich auseinandergesetzt, und diese Unmöglichkeit noch speziell für die Körper in dem vorletzten Kapitel, wie ich hoffe, recht anschaulich gezeigt. Und dieselbe Einsicht, die uns die Gründe *a priori* aufdrängen, wird auch durch die gesamte Erfahrung bestätigt. Schon *Hume* und *Th. Brown* haben gezeigt, daß die Annahme in individuellen Dingen einer Kraft, eines Vermögens *(power)*, Wirkungen hervorzubringen, jeder Basis in der Erfahrung entbehrt.

Denn erstens, wenn ein individuelles Objekt an sich Ursache wäre, in seinem eigenen Wesen das Vermögen, Veränderungen hervorzubringen, enthielte, so würde man aus dessen eigenem Wesen ersehen können, welche Veränderungen dasselbe hervorbringen wird. Aber *Hume* und *Th. Brown* haben ausführlich und unwiderleglich dargetan, daß man aus dem Wesen keines bekannten Objekts ersehen kann, warum dasselbe gerade solche und keine anderen Wirkungen hervorbringt. Die Wirkungen einer Ursache kann man nicht anders erkennen, als aus Erfahrung, aus der Tatsache, daß gewisse Wirkungen stets auf gewisse

Digitized by Google

Antezedenzien folgen. Von Ursächlichkeit und Kausalität ist uns nichts gegeben und bekannt, als eine Unveränderlichkeit, Gleichförmigkeit oder Regelmäßigkeit in den Sukzessionen der Erscheinungen. Der Grund der Kausalität einer Ursache liegt also nicht in dem individuellen Wesen derselben, sondern in einem Element, welches sie mit ihren Wirkungen *verbindet.* Das ist denn auch der Sinn des allgemeinen Gesetzes der Kausalität, nach welchem alle Ursachen mit ihren Wirkungen nach gemeinsamen unveränderlichen Gesetzen verbunden sind.

Ferner, wenn ein Objekt in seinem eigenen Wesen einen Grund zu Veränderungen enthielte, an sich Ursache wäre oder Kräfte besäße, so würde dasselbe also eine unerschöpfliche Quelle immer neuer Veränderungen sein. Und da jede Veränderung dem Gesetze der Kausalität zufolge selbst eine Kraft besitzt, d. h. notwendig der Ausgangspunkt einer unendlichen Reihe weiterer aufeinanderfolgenden Veränderungen ist, so würde also durch jenes vorausgesetzte Ding die Summe der Veränderungen und Kräfte in der Wirklichkeit fort und fort vermehrt werden. Aber dieses widerspricht dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, nach welchem keine neue Kraft entstehen kann, sondern das Quantum der in der Wirklichkeit vorhandenen Energie sich unveränderlich gleich bleibt.

Wir sehen also, daß die Kraft, das treibende Prinzip des Geschehens sowohl dem Begriffe *a priori* als auch der Erfahrung gemäß nicht die Eigenschaft individueller Dinge, also überhaupt nichts Individuelles sein kann. Sie ist mithin ein Moment, eine Funktion des Geschehens selbst und fällt zusammen mit dem allgemeinen Band, welches die sukzessiven Erscheinungen untereinander verknüpft, den inneren Zusammenhang derselben konstituiert. Dies zeigt sich am klarsten in der einfachsten Art des Geschehens, in der Bewegung. Die Ursache einer Bewegung ist immer eine vorhergegangene Bewegung und das treibende Prinzip derselben, ihre Kraft liegt in ihr selber, in ihrer Geschwindigkeit. Die Ursächlichkeit der Bewegung besteht in dem Übergehen derselben von einer Körpermasse auf eine andere nach Gesetzen, deren Grund in dem Wesen der Bewegung selbst liegt, an deren Bestimmung die bewegten Körper nur indirekten Anteil nehmen, wie oben gezeigt worden ist.

Digitized by Google

Sobald dieses einmal konstatiert ist, wird es klar, daß wir eine Kraft nie anders als durch Induktion erkennen können. Die Ansicht, daß wir, die wollenden Subjekte, eine immanente Kraft, ein inneres Vermögen, Veränderungen außer uns zu bewirken, besitzen und dasselbe unmittelbar als eine Kraft wahrnehmen können, ist eine bloße Einbildung. Diese Ansicht ist schon von *Hume* (*Unters. in betr. d. menschl. Verst.,* Abteilung VII, Abschnitt I) und von *St. Mill* (*Logik,* I, das Kap. über das Gesetz der Kausalität, § 9) widerlegt worden. Und in der Tat, ob wir uns als eine Substanz, als ein unbedingtes Wesen oder als ein bloßes Produkt von Bedingungen denken, in keinem Falle kann uns eine Kraft, ein Vermögen, die Körper zu bewegen, eigen sein. Denn wären wir eine dem Wesen nach unabhängige Substanz, dann stünde auch unser Wesen in gar keiner Beziehung zu der Welt der Körper außer uns und könnte kein die Körper affizierendes Vermögen besitzen. Oder wenn wir durch irgendein Wunder ein solches Vermögen besäßen, dann würden wir auch auf alle Körper ohne Unterschied auf gleiche Weise einwirken können, während die Erfahrung im Gegenteil zeigt, daß wir bloß auf unseren individuellen, besonders dazu eingerichteten Leib einwirken können. Die Annahme unserer Substantialität muß also auch aus diesem Grunde verworfen werden. Sind wir aber selbst ein bloßes Produkt von Bedingungen — wie es in der Tat der Fall ist —, dann kann von einem unbedingten Vermögen, die Körper zu bewegen oder überhaupt Wirkungen hervorzubringen, bei uns natürlich gar nicht die Rede sein. Aus diesem erhellt also, daß wir individuell keine Kraft besitzen, nicht an sich Ursachen sind.

Außerdem ist es klar, daß wenn wir selbst in unserem individuellen Wesen Ursachen wären, wir uns auch in unserer Ursächlichkeit unmittelbar würden wahrnehmen können. Nun wirken wir bekanntlich unmittelbar bloß auf die motorischen Nerven ein, nicht auf die Muskel und noch weniger auf die anderen Teile unseres Leibes. Könnten wir uns selbst als Ursachen wahrnehmen, so würden wir also die Art wahrnehmen, wie unser Wille die motorischen Nerven bewegt oder affiziert. Wie wenig dies in der Tat der Fall ist, weiß jedermann zur Genüge. Wir sind so weit entfernt, die Art zu kennen, wie wir auf die motorischen

Digitized by Google

Nerven und durch diese auf die Muskel einwirken, daß wir eine solche Einwirkung gar nie auch nur beabsichtigen können. Was wir zu bewirken suchen, ist stets eine bestimmte Bewegung der Glieder zu einem bestimmten äußeren Zweck. Ich will z. B. gegenwärtig Buchstaben auf dem Papier schreiben und vollführe die Bewegungen, welche ich durch Übung als zu diesem Zweck nötig weiß. Wie ich aber dabei auf die Nerven einwirke und welcher Art Affektion die Nerven in den Muskeln hervorbringen, davon habe ich nicht die entfernteste Vorstellung und würde die Aufgabe, eine bestimmte Affektion der Nerven oder der Muskel, ohne Rücksicht auf einen äußeren Zweck hervorzubringen, nie erfüllen können.

Also weder besitzt unser Wille eine Kraft, noch können wir eine solche in ihm wahrnehmen. Die *Anstrengung,* die man für eine solche hält, ist ein Zustand nicht unseres Geistes, sondern unseres Organismus. Das Gefühl, welches die Anstrengung der Muskel begleitet, ist nicht eins mit der Anstrengung selbst, sondern eine Rückwirkung derselben auf den inneren Zustand des Subjekts. Da aber dieses Gefühl beständig die Anstrengung unserer Muskel begleitet, so führt die Assoziation der beiden im Bewußtsein zu dem Glauben, daß das besagte Gefühl selbst die Anstrengung sei und eine innere Kraft des Willens unmittelbar manifestiere. Das ist aber faktisch unwahr. Die Ursächlichkeit unseres Willens können wir nur aus der Tatsache erschließen, daß auf unsere Wünsche unveränderlich die gewollten Bewegungen unserer Glieder folgen. Gerade auf dieselbe Weise wird auch die Kraft und Ursächlichkeit der äußeren Dinge erkannt. Die Erfahrung zeigt uns z. B., daß alle nicht unterstützten Körper auf die Erde fallen. Da nun die Abwesenheit einer Stütze eine bloß negative Bedingung ist, so müssen wir die positive Bedingung oder den positiven Grund des Falles in den fallenden Körpern selbst und in der Erde, welche den Mittelpunkt ihrer Fallbewegungen bildet, voraussetzen. Diesen positiven Grund nennen wir eine *Kraft,* hier die Kraft der Gravitation oder der Schwere. Ebenso zeigt uns die Erfahrung, daß ein gestoßener Körper in Bewegung versetzt wird, und daß die Bewegung des gestoßenen Körpers in einem bestimmten gesetzmäßigen Verhältnis zu der vorhergegangenen Bewegung des stoßenden

Digitized by Google

Körpers steht. Daraus muß geschlossen werden, daß die letztere Bewegung die Ursache der ersteren ist und daß ihr eine bewegende Kraft innewohnt.

Die Kraft, welche äußere Dinge betätigen, können wir außerdem mit der von uns selbst aufgewendeten Kraft vergleichen, wie wenn wir z. B. Körper von verschiedenem Gewicht in die Hand nehmen und die Verschiedenheit der Anstrengung merken, welche nötig ist, um diese Körper vom Fallen abzuhalten. Oder wenn wir selbst einen Körper fortwerfen und die Wirkungen, welche er beim Stoße verursacht, vergleichen mit den Wirkungen, welche anders bewegte Körper hervorbringen. Die von unserem Organismus entwickelten Kräfte sind auch in der Tat dem Wesen nach gleich den anderen Kräften der Natur. Es sind, wie die neuere Wissenschaft festgestellt hat, die physikalischen und chemischen Kräfte der Elemente, die zur Bildung und Ernährung unseres Organismus gebraucht werden. Unser Wille erzeugt nicht diese Kräfte, sondern gibt nur deren Wirksamkeit eine bestimmte Richtung.

Die Bewegung unserer Glieder hat nun aber zum beständigen Antezedens einen bestimmten Zustand der Muskel, welchen man Anstrengung nennt, und welcher von einem Gefühle in uns stets begleitet wird. So führt einerseits die Assoziation im Bewußtsein zwischen der Anstrengung und dem sie begleitenden Gefühle zu dem Glauben, daß die Anstrengung ein innerer Zustand unserer selbst und eins sei mit dem sie begleitenden Gefühle; andrerseits führt aber die bemerkte Gleichartigkeit zwischen den von unserem Organismus entwickelten Kräften mit den anderen Kräften der Natur zu der Neigung, auch unbelebten Körpern das Gefühl zuzuschreiben, welches in uns die Ausübung der Kraft, d. h. die Anstrengung der Muskel begleitet, und also nicht allein unseren Willen als eine Kraft, sondern auch umgekehrt alle Kraft als einen Willen anzusehen. Diese letztere, dem kindlichen, unentwickelten Menschen so natürliche und geläufige Anschauungsweise haben bekanntlich in unserer Zeit einige Philosophen wieder in Mode gebracht. In der Tat besitzen wir, die wollenden Subjekte, individuell ebensowenig eine Kraft, als irgendein anderes individuelles Ding außer uns. Unsere inneren Zustände sind Ursachen und Wirkungen in ebendemselben Sinne wie die Zustände der unbelebten Dinge, nämlich unveränderliche Antezeden-

Digitized by Google

zien anderer Wirkungen und unveränderliche Folgen anderer Antezedenzien. Unsere eigene Ursächlichkeit ist ebensogut wie die der unbelebten Dinge durch den allgemeinen Zusammenhang der Natur bedingt, welcher die Basis und der Nerv aller Kausalität ist.

Wenn wir den allgemeinen Zusammenhang der Dinge Kraft nennen[1]), so ist das *Gesetz* die Art und Weise, wie dieser Zusammenhang in den wahrnehmbaren Verhältnissen der Dinge sich manifestiert. Da ein Zusammenhang verschiedener Dinge nie selbst wahrgenommen werden kann, so gibt es bloß eine Art, wie er sich in der Wahrnehmung bewähren kann, nämlich die, daß die betreffenden Dinge in dem Wechsel der anderen stets zusammen angetroffen werden. Ein Gesetz ist denn auch nichts anderes, als eine Unveränderlichkeit der Koexistenz oder der Sukzession der Erscheinungen. Das unveränderliche Zusammenvorkommen gewisser Erscheinungen gibt uns auch den Beweis dafür, daß dieselben untereinander verbunden sind. Dieselbe Induktion also, welche uns zur Konstatierung der Gesetze führt, führt auch zur Annahme von Kräften, welche sich in diesen offenbaren. Wenn wir so schließen: Erscheinungen einer gewissen Art sind in unserer vorhergegangenen Erfahrung stets zusammen angetroffen worden, also werden dieselben auch ferner unveränderlich zusammen vorkommen — was behaupten wir damit? Wir behaupten offenbar, daß diese Erscheinungen untereinander verbunden sind, und eben infolge davon erheben wir die er-

---

[1]) Man versteht in der Regel unter „Kraft“ nicht dasjenige, was die verschiedenen Erscheinungen überhaupt, sondern nur dasjenige, was die *sukzessiven* Erscheinungen verbindet und das treibende Prinzip ihrer Sukzession ist. Einen gleichsam statischen Zusammenhang, das heißt die Verbindung zugleichseiender Erscheinungen nennt man nicht Kraft. Niemand wird z. B. sagen, daß die Verbindung zwischen der Farbe, dem Gewicht und dem Geschmack eines Körpers eine Kraft sei oder durch eine Kraft bewirkt werde. Da aber das verbindende Prinzip in den zugleichseienden und in den sukzessiven Erscheinungen dasselbe ist und es für uns hier nicht darauf ankommt, Unterschiede in dem Wesen dieses Prinzips hervorzuheben, sondern dessen Natur überhaupt zu charakterisieren, so halte ich es für ratsam und erlaubt, dieses verbindende Element überhaupt Kraft zu nennen, solange man nicht eine andere allgemeinere Bezeichnung und Benennung desselben einführt.

Digitized by Google

fahrungsmäßig konstatierte Gleichförmigkeit ihres Auftretens zu einer unveränderlichen Gleichförmigkeit, d. h. mit anderen Worten, zu einem Naturgesetz.

Jetzt ist nur noch eine Betrachtung nötig, um klar zu machen, was wir unter der Kraft, unter dem wirkenden und verbindenden Prinzip der Natur uns denken müssen.

Unter den Gründen der Fehlschlüsse *(fallacies)*, welche *St. Mill* im 2. Bande seiner Logik bespricht, führt er auch die Verwechslung zweier Bedeutungen des Wortes „dasselbe" *(the same)* an. Durch das Wort „dasselbe" wird sowohl die numerische Identität eines Dinges als auch die vollkommene Ähnlichkeit oder Einerleiheit mehrerer Dinge bezeichnet. *Mill* tadelt nun *Berkeley*, daß dieser eine Empfindung von heute für numerisch identisch hielt mit einer Empfindung von gestern, welche ihr dem Wesen nach ganz gleich ist (*Mills Logik,* II, S. 413—4 [p. 392]). Nach *Mills* Ansicht kann dieselbe identische Empfindung nicht zweimal vorkommen, sondern jede auftauchende Empfindung ist immer etwas von Grund aus Neues, obwohl sie früheren Empfindungen dem Wesen nach ganz gleich sein kann. Darüber läßt sich nun aber streiten. In einem früheren Kapitel habe ich gezeigt, daß die objektiven Empfindungen: Farben, Töne, Gerüche usw., nicht in demselben Sinne als Akzidenzien unserer selbst gedacht werden können, in welchem die runde Figur einer Seifenblase ein Akzidens des Stoffes ist, aus welchem die Seifenblase besteht. Unsere Empfindungen bieten einen *realen Inhalt* dar. Hinsichtlich desselben sind nun bloß zwei Annahmen möglich: entweder entsteht der Inhalt der Empfindungen jedesmal frisch aus dem Nichts, oder derselbe existiert immer, wenn auch nicht in dem Bereich der wahrnehmbaren Wirklichkeit, und dann kann offenbar derselbe, numerisch derselbe Inhalt der Empfindung zu verschiedenen Zeiten zweimal und mehr in unser Bewußtsein kommen. Nun ist aber die Annahme, daß der Inhalt unserer Empfindungen aus nichts entstehe, schon aus dem Grunde nicht zulässig, weil alle unsere Empfindungen in einem durchgängigen Zusammenhang nach allgemeinen unveränderlichen Naturgesetzen untereinander stehen. Die andere Annahme ist also nicht bloß nicht irrig, wie *Mill* meinte, sondern umgekehrt allein zulässig. Lehrt doch *Mill* selbst, daß die „Möglichkeiten der Empfindungen" *(possibilities of*

Digitized by Google

sensations) beharrlich und für alle Menschen gemeinsam sind. Was kann man aber unter einer „Möglichkeit der Empfindung" anderes verstehen, als entweder eine Ursache derselben oder das Vorhandensein des Inhalts der Empfindung selbst in einer anderen, nicht wahrnehmbaren Art der Existenz? Nun wollte *Mill* selbst die Körper, welche nach seiner Definition „Möglichkeiten der Empfindungen" sind, nicht für Ursachen der Empfindungen, also für wirkliche äußere Dinge halten — und darin hatte er unzweifelhaft recht. Folglich mußte er sich unter der Möglichkeit der Empfindungen eine besondere Art des Daseins des empfundenen Inhalts selbst denken.

Dies ist nun auch der Sinn, welchen die Worte „Möglichkeit", „Potenz" und ähnliche allein haben können. Unter der „Möglichkeit" denkt man sich in der Regel etwas von der „Wirklichkeit" Verschiedenes, welches gewissermaßen den Grund der „Wirklichkeit" enthält. Das ist aber eine Verwirrung der Begriffe, die daher kommt, daß man die gegebene und bekannte Wirklichkeit für die Wirklichkeit *par excellence* hält. Alles, was auf irgendeine Weise existiert, ist *ipso facto* wirklich. Unter der „Möglichkeit" eines realen Inhalts kann also nichts anderes verstanden werden, als ein wirkliches Dasein desselben, aber von einer Art, welche von der wahrgenommenen, bekannten Daseinsweise verschieden ist. Derselbe gegebene Inhalt, der in unserer Wahrnehmung getrennt vorkommt, als eine Vielheit von Einzelerscheinungen, existiert außerhalb der Wahrnehmung in Verbindung des Mannigfaltigen untereinander und bleibt, auch wenn wahrgenommen, nach seiner der Wahrnehmung entzogenen Rückseite im ursprünglichen Zusammenhange. Nur kann sich dieser Zusammenhang in der Wahrnehmung bloß indirekt manifestieren, nämlich bloß als eine Gleichförmigkeit oder Gesetzmäßigkeit in der Sukzession und Koexistenz der wahrgenommenen realen Elemente. Dieses verborgene Dasein des wahrgenommenen Inhalts ist seine „Möglichkeit", die „Potenz", aus welcher er in die uns bekannte, in unserer Wahrnehmung gegebene „Wirklichkeit" eintritt, um wieder in die erstere zurückzukehren, welcher Übergang sich fort und fort nach festen Gesetzen wiederholt. Daraus ersieht man, wie irrig es wäre, das wirkende und verbindende Prinzip der Natur als etwas Individuelles sich vor-

Digitized by Google

zustellen. *Dieses Prinzip ist vielmehr die mannigfaltige Welt der gegebenen Erscheinungen selbst nach einer anderen Seite ihres Wesens, wo das Mannigfaltige, in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander zusammenhängt.*

Hier haben wir also die eigentliche „Mutter Natur", aus deren fruchtbarem Schoße die ganze Fülle der gegebenen Erscheinungen hervorgeht und an deren Stelle man die träge und qualitätlose Materie zu setzen so vergeblich sich bemüht. Allerdings, wenn man an das wirkliche Dasein der Körper glaubt, dann muß man unter der „Natur" in erster Linie die Materie, die Körperwelt verstehen. Aber eine innere Verbindung zwischen Körpern ist, wie gezeigt worden, undenkbar; die Annahme von Kräften, als Eigenschaften individueller Körper, ist widersprechend. Darum sehen wir auch, daß das Bewußtsein der Menschen sich nie bei der Materie allein zu beruhigen vermochte, da es in derselben nicht den zureichenden Grund der gegebenen Erscheinungen voraussetzen konnte. Stets hat man sich daher genötigt gesehen, den Wechsel und die Verbindung der Erscheinungen durch ein von der Materie verschiedenes, einheitliches Prinzip zu erklären. Und da das unkritische Denken sich nur in absoluten Positionen zu bewegen pflegt, so hat man also das vorausgesetzte Prinzip des Wechsels und des Zusammenhangs der Erscheinungen stets auch als das Unbedingte angesehen. So entstanden die theistischen und pantheistischen Weltanschauungen. Und diese Verwechslung des wirkenden Prinzips der Natur mit dem Unbedingten ist der folgenschwerste Irrtum, den die Menschen je begangen haben.

Zu dieser Verwechslung hat nun aber noch ein weiterer Umstand beigetragen, dessen Erwägung auch an und für sich großes Interesse bietet, ich meine nämlich die in der Natur sich offenbarende Zweckmäßigkeit, die Ähnlichkeit, die wir zwischen einigen Wirkungen der Natur und den bewußten Wirkungen des Menschen bemerken. Der Erörterung dieses Umstands wollen wir daher das ganze nächstfolgende Kapitel widmen.

Digitized by Google

ZEHNTES KAPITEL.

VON DER TELEOLOGISCHEN NATURBETRACHTUNG.

1. Von einem äußeren Zweck der Natur.

Schon *Kant* hat bemerkt, daß man die Zweckmäßigkeit *in* der Natur von der Zweckmäßigkeit der Natur selbst, im ganzen, unterscheiden müsse. Die Annahme der ersteren hat hauptsächlich einen empirischen Grund, nämlich die bemerkte Ähnlichkeit zwischen gewissen Erzeugnissen und Wirkungen der Natur und den Produkten des menschlichen Wirkens. Dagegen ist der Grund für die Annahme eines Zweckes der Natur selbst hauptsächlich ein metaphysischer.

Nach dem Zweck des ganzen Weltprozesses, des ganzen bestehenden Geschehens zu fragen, werden wir aus dem Grunde veranlaßt, weil das Geschehen überhaupt ein Zustand der Dinge ist, der sich selber nicht genügt und dessen Ungenügsamkeit eben in der Notwendigkeit von Veränderungen sich bekundet. Aus dem normalen Zustande, aus dem Ansich der Dinge kann nie eine Veränderung hervorgehen; diesem ist alle Veränderung vollkommen fremd. Das ist der Grund, warum eine erste Ursache der Veränderungen nicht denkbar ist, sondern die Reihe der Ursachen notwendig als ins Unendliche rückwärts gehend gedacht werden muß. Daraus folgt nun aber auch, daß das Geschehen seinen Zweck nie in sich selber tragen kann, sondern daß dessen Zweck — soweit von einem solchen überhaupt die Rede sein kann — außer ihm liegen muß. Denn die Veränderung ist das Symptom von Zuständen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, die Tendenz haben, in andere überzugehen. Die Richtung dieser Tendenz, welche das Ziel oder den Zweck des Geschehens anzeigt, geht also notwendig auf solche andere, von jenen unterschiedene Zustände, d. h. auf Zustände, welche keinen Grund zu weiteren Veränderungen mehr enthalten. Der Endzweck alles

Digitized by Google

Geschehens, wenn es einen solchen gäbe, würde mithin ein Zustand der Dinge sein, in welchem alles Geschehen aufgehoben oder sistiert wäre. Das Ziel des Geschehens wird daher auch mit Recht das *Ende* desselben genannt. Allein wir haben kein Recht, einen Endzweck des Geschehens anzunehmen, aus eben demselben Grunde, aus welchem wir auch keine erste Ursache desselben annehmen dürfen, nämlich weil das Geschehen dem wahren Wesen der Dinge fremd ist und mit demselben darum in keine Verbindung gebracht werden kann. Eben weil das Geschehen keinen Anfang hat, kann es auch kein Ende und keinen Endzweck haben; dasselbe ist nicht um eines Zweckes willen angefangen worden, weil es überhaupt nicht angefangen worden ist. Da indessen das Streben nach Veränderung eben eine Tendenz der Dinge und Zustände, über sich selbst hinauszugehen, ist, so darf doch von einem Endzweck des Geschehens geredet werden, nur freilich in einem anderen Sinne, als welchen man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet. Diesen Gegenstand habe ich in dem Aufsatz *Von dem Endzweck der Natur* behandelt und werde mich hier auf wenige Andeutungen beschränken.

Was uns den Gedanken eines Endzwecks nahe legt, ist namentlich die Stufenreihe und die Entwicklung der lebenden Wesen. Wir sehen, daß die ursprünglichen Arten derselben äußerst einfach gewesen und in einer fortschreitenden Entwicklung in immer vollkommenere übergegangen sind, bis die Natur im Menschen das Höchste erreicht hat, was es hier auf Erden geben kann. Denn der Mensch strebt nach weiterer Vervollkommnung schon aus eignem Antrieb, unabhängig von äußeren Gründen. Man muß sich also klar machen, welches der eigentliche Sinn dieses Strebens nach Vollkommenheit oder Vervollkommnung ist.

Unvollkommenheit bedeutet, wie im ersten Teil nachgewiesen worden, nichts anderes als *Abnormität*. Eben dies, daß die gegebene Wirklichkeit ein bloßes Geschehen ist und den Trieb nach Veränderung enthält, beweist, wie wir wissen, daß dieselbe eine abnorme ist, kein wahrhaft eignes und mit sich selbst wahrhaft identisches Wesen besitzt. Nun wäre es ungereimt, anzunehmen, daß das Abnorme und Unvollkommene absichtlich um irgendeines Zweckes willen geschaffen worden sei. Denn dann sollte es ja gar nicht anders sein, als es ist, es wäre also normal

Digitized by Google

oder vollkommen. Folglich nicht darum ist die gegebene Wirklichkeit so beschaffen, wie wir sie sehen, weil sie irgendeinem Zwecke dienen soll, sondern umgekehrt, weil die gegebene Wirklichkeit einmal so, wie wir sie sehen, beschaffen, nämlich abnorm ist, hat sie einen Zweck außer sich. Denn das Abnorme, das von der Norm Abgefallene, strebt naturnotwendig nach der Norm als seinem wahrhaft eignen Wesen wieder zurück. So strebt der Mensch über die Schranken seiner Individualität hinaus, nach dem Göttlichen hin, und in diesem Streben, das Göttliche, die Norm zur Geltung zu bringen, liegt der Endzweck seines Daseins[1]). Aber der Endzweck, welchen der Mensch seinem Dasein mit Bewußtsein vorsetzt, muß in der bewußtlosen Natur von Anfang an auf eine latente Weise wirksam gewesen sein. Denn wir sehen, daß die Natur in der Entwicklung der lebenden Wesen nicht eher zur Ruhe kam, als bis sie den Menschen geschaffen hatte. In diesem Sinne darf also von einem Endzweck der Natur geredet werden, wenn man nur dabei Sorge trägt, alle anthropomorphischen und ähnlichen Vorstellungen streng auszuschließen, dem Naturprinzip in keiner Hinsicht Menschenähnlichkeit anzudichten. Weiter unten werde ich in dem Verfahren der Natur selbst einen Beweis dafür zeigen, daß die Natur die höchste Entwicklung des Geistes wirklich anstrebt.

2. Von der inneren Zweckmäßigkeit der Natur.

Wir sind geneigt, überall da Zweckmäßigkeit zu sehen, wo ein Zusammenhang und eine Anpassung der Dinge besteht, welche in ihrem Wesen selbst nicht begründet ist oder nicht begründet zu sein scheint. Warum wir dazu geneigt sind, ist nicht schwer einzusehen. Denn da der Zusammenhang der betreffenden Dinge *ex hypothesi* nicht in ihnen selbst begründet ist, so muß er einen äußeren Grund haben. Aber wir können uns nicht denken, wie ein äußerer Grund mehrere Dinge aneinanderzufügen vermöchte, ohne dieselben zuerst in seinem Bewußtsein vereinigt zu haben. Dazu kommt noch der Umstand,

[1]) Dies kann erst durch die Ausführungen des nächstfolgenden Kapitels *Von der Natur und der Einheit des Ich* begründet und begreiflich gemacht werden.

Digitized by Google

daß der einzige Fall einer solchen Anpassung, deren Ursache wir aus Erfahrung kennen, eben der ist, wo wir selbst oder andere uns ähnliche Wesen die Dinge gestalten und aneinanderfügen. Daher die fast unüberwindliche Neigung, alles, was aus dem Wesen der Dinge nicht erklärlich zu sein scheint, als das Werk einer dieselben gestaltenden Intelligenz anzusehen.

Nun ist aber aller Zusammenhang dem Wesen der Körper, als Substanzen, fremd; folglich müßten wir in allen Gesetzen der Natur das zweckmäßige Walten einer intelligenten Ursache sehen. Schon die allgemeinen mechanischen Gesetze der Bewegung, nach welchen die Maße der Körper als Maß der Bewegung dient und die Übertragung derselben von einem Körper auf den anderen mitbestimmt, zeigen eine in den Körpern sich offenbarende Rücksicht aufeinander, eine gegenseitige Anpassung aneinander, welche in dem Wesen der Körper selbst keinen Grund hat, d. h. aus dem Begriffe derselben nicht abgeleitet werden kann, ja demselben vielmehr auf das direkteste widerspricht. Also schon in den Gesetzen der Bewegung zeigt sich unter der obigen Voraussetzung Zweckmäßigkeit. Noch mehr in dem Gesetze der Gravitation, das im Verein mit jenen die Mechanik des Himmels begründet, welche eine unserem Intellekt so verwandte Offenbarung ist, daß man dieselbe fast ganz *a priori*, nach den Gesetzen des Intellekts selbst abgeleitet hat. Wir sehen da gleichsam eine sich selbst im Raume verwirklichende Mathematik. Aber ähnliches, wenn auch nicht in demselben Grade der Reinheit, zeigen alle Kräfte oder Agenzien der Natur. Schall, Licht und Wärme sind Erscheinungen einer schwingenden Bewegung, deren Gesetze sich *a priori* deduzieren lassen und überall inneres Maß und innere Selbstbestimmung, also Spuren der Intelligenz oder eines der Intelligenz verwandten Prinzips offenbaren. Auf dem Gebiete des Chemismus begegnet man dem wundervollen Gesetze der Äquivalente, welches eine so eigentümliche Harmonie und innige Anpassung der Stoffe aneinander verrät. Dasjenige Gebiet endlich, welches der Deduktion am wenigsten zugänglich ist, nämlich die organische Natur, bietet gerade die intensivste Offenbarung eines der Intelligenz verwandten Prinzips. Die Spuren davon in den physikalischen Gesetzen verblassen im Vergleich mit dieser Offenbarung. Denn dort liegen sie in dem

Digitized by Google

allgemeinen Zusammenhang der Dinge zerstreut, hier dagegen sind sie in den Zusammenhang der Teile eines einzelnen Gegenstandes konzentriert. Daher sieht man vornehmlich in den organischen Gebilden Zweckmäßigkeit und Vernunft walten. Diese letzteren müssen wir jetzt besonders ins Auge fassen.

Der Zusammenhang der Stoffe in einem Organismus ist von der Art, daß man ihn in der Tat schlechterdings nicht als einen in der Natur der Stoffe selbst begründeten ansehen kann. Denn:

Erstens sind bis jetzt in der anorganischen Natur nie Bedingungen entdeckt worden, unter denen allein organisches Leben entstehen könnte. Die unumgängliche Bedingung zum Entstehen neuer Organismen ist, soweit die Erfahrung reicht, das Vorhandensein einer schon organisierten oder lebenden Materie, welcher die Fähigkeit zur Ernährung, Entwicklung und Fortpflanzung innewohnt. Aber auch wenn die Bedingungen in der unorganisierten Natur entdeckt würden, unter denen anorganische Materie sich in organische verwandelt — wie man solche wenigstens für die ersten Organismen notwendig annehmen muß — so würde dadurch der Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem in nichts abgeschwächt, sondern würde dennoch ein fundamentaler bleiben. Man würde dennoch die organische Natur nicht aus der anorganischen ableiten und begreifen können. Wir kennen ja auch die materiellen Bedingungen, unter welchen ein fühlendes und vorstellendes Wesen entsteht; aber können wir etwa die Natur desselben aus diesen Bedingungen ableiten und begreifen? Offenbar nichts weniger als das. Die gegebenen Bedingungen, unter denen eine Erscheinung ins Dasein kommt kennen, heißt noch nicht, den zureichenden Grund dieser Erscheinung kennen.

Zweitens kann der Zusammenhang der Stoffe in einem Organismus deshalb nicht als ein in der Natur dieser Stoffe begründeter angesehen werden, weil die Haupteigentümlichkeit des organischen Gebildes fortwährender Wechsel der Stoffe in ihm ist. Die Form allein ist in dem Organismus das Sichselbstgleichbleibende, von dem alle organischen Wirkungen sowohl im Innern als nach Außen ausgehen. Die organische Form ist dasjenige, was die Assimilierung der äußeren Stoffe (die Ernährung) bedingt, derselben in jeder *spezies* besondere Gesetze

Digitized by Google

vorschreibend, da jede sich in ihrer Struktur von den anderen unterscheidet. Der Form wohnt der innere Trieb bei, das normale Verhältnis der Teile und Funktionen zu erhalten und alle Störungen desselben zu entfernen. Die Form ist auch bei der Fortpflanzung der bestimmende Faktor.

Wenn man die Hoffnung hegt, die Gesetze des organischen Lebens aus den physikalischen und chemischen Gesetzen der Stoffe einst ableiten zu können, so gibt man sich einer, zwar in dem Geiste des wissenschaftlichen Strebens liegenden, aber doch nicht ganz wissenschaftlichen Leichtgläubigkeit hin. Daß die Annahme einer besonderen Lebenskraft falsch und sinnlos ist, braucht freilich nicht weiter bewiesen zu werden. In der Welt der Organismen wirken keine anderen Kräfte, als die physikalischen und chemischen Kräfte der Stoffe, aus welchen die Organismen zusammengesetzt sind. Selbstverständlich vermag auch ein Organismus die physikalischen und chemischen Gesetze nicht zu suspendieren oder abzuändern. Die Gesetze sind unveränderlich, sie bedeuten ja nichts anderes, als die Unveränderlichkeit gewisser Sukzessionen und Koexistenzen der Erscheinungen. Aber ebenso unzweifelhaft ist die Tatsache, daß in den organischen Gebilden die Wirksamkeit der Kräfte und Gesetze der Natur auf eine Weise benutzt und geleitet wird, deren Analogon in der anorganischen Natur nirgends anzutreffen ist. Mit demselben Recht, wie die Erzeugnisse der organischen Natur, könnte man auch die Produkte der menschlichen Industrie aus den physikalischen Gesetzen der Stoffe abzuleiten hoffen. Denn wir arbeiten ja auch mit keinen anderen Kräften, als denen, welche den Stoffen eigen sind, und vermögen ebensowenig die Gesetze derselben zu ändern. Wäre es darum richtig, zu sagen, daß das Entstehen der Produkte unserer Arbeit aus den Gesetzen der Materialien allein begreiflich gemacht werden könne?[1])

[1]) *Claude Bernard,* der am meisten dazu beigetragen hat, die biologischen Erscheinungen auf physikalische und chemische Gesetze zurückzuführen und die Annahme einer besonderen Lebenskraft zu diskreditieren, hat dennoch zugleich stets die Überzeugung ausgesprochen, daß das organisierende und gestaltende Prinzip in den Organismen nie durch bloße Physik und Chemie erklärt werden kann. Sehen wir doch z. B. wie eine Pflanze aus einem und demselben durch die Wurzeln gelieferten Saft die allerverschiedensten Ge-

Digitized by Google

Wir haben keinen Grund, in der organischen Welt die Äußerung eines *besonderen Prinzips* zu sehen, welches von dem allgemeinen wirkenden Prinzip der Natur verschieden wäre; aber wir müssen notwendig in der organischen Natur eine besondere Äußerung dieses Prinzips anerkennen, welche von allen anderen Äußerungen und Betätigungen desselben spezifisch verschieden ist. Das wirkende Prinzip ist in der organischen und der anorganischen Natur dasselbe, aber seine *Wirkungsweise* ist nicht die gleiche in beiden. Das Gegenteil behaupten, heißt einfach, die Tatsachen leugnen. Und daß man in diesem Fall geneigt ist, gegen das Zeugnis der Tatsachen anzukämpfen, ist die Folge eines Mißverständnisses, welches wir aufzuklären suchen müssen.

Das Bestreben, organische Bildungen mechanisch zu erklären, hat in der Lehre *Darwins* die gelungenste und bedeutendste Vertretung gefunden, daher wird es am zweckmäßigsten sein, jene Bestrebung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre *Darwins* zu betrachten.

3. Bemerkungen über die Lehre Darwins.

Was nun zuerst auffällt, ist die Aufregung, das leidenschaftliche Interesse, welches *Darwins* Theorie in den gebildeten Kreisen erweckt hat. Wie ruhig ist die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft aufgenommen worden, und doch ist diese für die Wissenschaft ebenso wichtig oder noch wichtiger als die Theorie *Darwins*. Es waren also nicht rein wissenschaftliche Interessen allein, welche durch diese letztere besonders berührt worden sind, sondern auch andere, die den Menschen mehr am Herzen liegen. In der Tat ist es die allgemeine Meinung sowohl der Anhänger wie der Gegner der Lehre *Darwins*, daß dieselbe für die ganze Weltanschauung und insbesondere für die religiöse Frage entscheidend sei. Wer unter Gott ein menschenähnliches wirkendes Prinzip versteht, der muß allerdings in der Lehre *Darwins* einen gefährlichen Feind seiner Religion sehen.

bilde: Zweige, Blätter, Blüten usw., formt, welche selbst innerlich auf das feinste in verschiedener Art Zellen und Gefäße differenziert und organisiert sind. Wie könnte dies nach bloß physikalischen und chemischen Gesetzen erklärt werden?

Digitized by Google

Allein mit der richtig verstandenen Religion, sowie mit der eigentlich philosophischen Anschauung der Dinge hat *Darwins* Lehre nichts zu schaffen. Sie kann denselben, soweit sie richtig ist, in keiner Weise entgegengesetzt sein, aber auch für dieselben keine prinzipielle Wichtigkeit haben.

Es gibt zwei allgemein verbreitete Versehen, welche der Lehre *Darwins* eine ihr in der Tat nicht zukommende entscheidende Bedeutung verliehen haben. Erstens sieht man nicht ein, daß diese Lehre, ebenso wie jede naturwissenschaftliche Theorie, oder genauer, wie jede Lehre, die sich auf Körper bezieht, eine bloß bedingte, empirische Gültigkeit hat. Denn unserer Vorstellung der Körper entsprechen, wie ich schon ausführlich bewiesen habe, keine wirklichen Dinge außer uns, sondern nur eine wirklich vorhandene Natureinrichtung der Empfindungen in uns. Zweitens begreift man nicht, daß das Unbedingte, also Gott, nicht den zureichenden Grund des Naturlaufs enthält, kein wirkendes Prinzip ist, und daß mithin die Religion an der Entscheidung naturwissenschaftlicher Fragen gar nicht beteiligt sein kann. Nur wer diese beiden Punkte begriffen hat, wird der Lehre *Darwins* ihren richtigen Platz anweisen können.

Auch wenn es gelingen könnte, die ganze Fülle und die Entwicklung organischer Bildungen aus den Eigenschaften und den Gesetzen der anorganischen Materie abzuleiten, so würde dadurch die Naturwissenschaft immer noch nicht zu einer Metaphysik erhoben sein, d. h. sie würde immer noch keine unbedingte Wahrheit und Gültigkeit erlangen. Der fundamentale Widerspruch, den alle naturwissenschaftlichen Lehren implizieren, ist der stets vorhandene Zeuge davon. Das ist der Widerspruch zwischen dem Begriffe der Körper, welcher vollkommene Relationslosigkeit derselben fordert, und dem wirklichen Inhalt der Naturwissenschaft, der von den Körpern nichts als ihre Relationen bietet. So setzt schon das elementarste Gesetz der mechanischen Wirkung durch Stoß und Druck, wie ich oben gezeigt habe, selbst eine innere Anpassung der Körper aneinander voraus, welche mit ihrem Begriffe schlechthin unvereinbar, also in Wahrheit ganz undenkbar ist. Daraus folgt nun, daß zwar jeder gelungene Versuch, die Erscheinungen und Vorgänge der Natur auf mechanische Wirkungen zurückzuführen, ein wirklicher Ge-

Digitized by Google

winn für die Wissenschaft ist, daß aber die Unmöglichkeit einer solchen Zurückführung in besonderen Fällen (z. B. bei organischen Bildungen) an dem fundamentalen Tatbestand nichts ändert.

Den wirklichen Inhalt der Erfahrung bilden die Empfindungen, und diese haben eine der Wahrnehmung entzogene Seite, nach welcher sie untereinander zusammenhängen. Die allgemeine Form unserer Erfahrung aber besteht darin, daß wir in dem Inhalte derselben eine Welt von Körpern im Raume erkennen, und die Gesetze der Erfahrung sind dieser Erkenntnis faktisch konform. Die Körper können nun ihrem Begriffe nach in keiner inneren Verbindung untereinander stehen und keine der Wahrnehmung entzogene Seite ihres Wesens haben, wie die Empfindungen. Die Folge davon ist diese: In Wahrheit liegt der Grund einer gegebenen Erscheinung nicht in ihren gegebenen Ursachen oder Bedingungen allein, sondern ebensosehr auch in der der Wahrnehmung entzogenen Seite der Natur, nach der die Erscheinungen untereinander zusammenhängen und die man Kraft nennt. Soweit aber die Natur als eine Körperwelt erkannt wird, darf man, wie oben gezeigt worden, keine der Wahrnehmung entzogene Seite der Natur, keine innere verbindende Kraft in derselben annehmen, sondern muß alle Kraft als eine Eigenschaft der Bewegungen selbst ansehen und darum den zureichenden Grund jeder gegebenen Erscheinung in den vorhergehenden Bewegungen selbst suchen, d. h. eine mechanische Erklärung derselben anstreben. Daraus ersieht man, daß die Wissenschaft zwar die Verpflichtung hat, überall nach der mechanischen Erklärung der Erscheinungen zu suchen, daß sie aber dieser Verpflichtung nie ganz nachkommen kann; daß der Grund der Erscheinungen in Wahrheit nie in den gegebenen Objekten, deren Eigenschaften und Zuständen allein liegen kann, sondern ebensosehr auch in der der Wahrnehmung entzogenen Seite der Natur vorauszusetzen ist. Daher haben wir keinen vernünftigen Grund, uns gegen die Anerkennung der Kraft oder einer besonderen gegebenen Äußerungsweise derselben zu sträuben.

Nur unter diesem Gesichtspunkt ist eine vollkommen unbefangene Auffassung der Data der Erfahrung und namentlich der organischen Bildungen in der Natur möglich. Unter diesem Ge-

Digitized by Google

sichtspunkte wollen wir auch die Ansprüche und die Leistungen der Lehre *Darwins* kurz betrachten.

Wenn gefragt wird: Was ist wahrscheinlicher, daß die höheren Organismen aus den nächststehenden niedrigeren oder direkt aus den anorganischen Stoffen sich gebildet haben? so wird natürlich jeder unbefangene Mensch antworten, daß das erstere das Wahrscheinlichere, ja das einzige Wahrscheinliche ist. So weit ist also jeder unbefangene Mensch notwendig ein Darwinianer oder Evolutionist[1]). Ferner sind der Kampf der Organismen ums Dasein und die daraus entstehende natürliche Zuchtwahl derselben unbestreitbare Tatsachen, welche konstatiert oder entdeckt zu haben der gerechte Ruhm *Darwins* ist. Wenn aber enthusiastische Anhänger seiner Lehre glauben, daß die ganze Fülle organischer Formen lediglich durch natürliche Zuchtwahl, durch Anpassung und Vererbung entstanden sei, so kann ein unbefangener Mensch nur den Kopf darüber schütteln. Denn was behaupten eigentlich diese begeisterten Schüler *Darwins*? Nichts anderes, als daß die ganze Fülle der organischen Formen lediglich in äußeren, den Organismen selbst fremden und zufälligen Umständen ihren Grund und Ursprung habe. Alle Änderung der Form soll darnach durch äußere Ursachen bewirkt sein, und die Organismen sollen bloß das Vermögen zu eigen haben, eine so zufällig entstandene Änderung durch Vererbung auf ihre Nachkommen zu übertragen. Dies wird nun kein unbefangener Mensch auch nur einen Augenblick glauben. Aus einem Bathybius durch Anpassung und Vererbung die ganze

---

[1]) Es ist schwer zu begreifen, was die Anhänger der der Evolutionslehre entgegengesetzten sog. „Schöpfungstheorie" eigentlich behaupten wollen. Die Bibel gibt uns zwar ein sehr anschauliches Bild von der Schöpfung der Dinge überhaupt und des Menschen insbesondere durch Gott. Aber gegenwärtig wird doch niemand glauben, daß Gott den Menschen eigenhändig aus Erde geformt und ihm den Lebensodem eingeblasen habe. Auch wer annimmt, daß Gott selbst auf der Erde wirke, muß doch zugeben, daß sich Gott bei seinem Wirken niemals erblicken läßt, sondern die Sache so eingerichtet hat, daß die Stoffe sich von selbst zu bewegen scheinen. Die Vertreter der „Schöpfungstheorie" wollen also eigentlich behaupten, daß anorganische Stoffe verschiedener Art sich einmal von selbst zusammengetan haben, um einen fertigen höheren Organismus, gar einen fertigen Menschen zu bilden! Das heißt denn doch die Glaubensseligkeit zu weit treiben.

Digitized by Google

Reihe der Organismen ableiten, heißt einfach, aus nichts etwas machen.

Ist es doch von vornherein klar, daß die Organismen ein gewisses, und wahrscheinlich nicht unbeträchtliches Maß innerer Ausbildung schon besitzen müssen, damit ihnen eine weitere Differenzierung ihrer Organe im Kampf ums Dasein überhaupt vorteilhaft sein kann. Wie eine einfache Zelle oder gar ein hüllenloses Plasma von einer Komplikation ihrer Struktur für den Zweck ihrer Erhaltung etwas gewinnen könnten, ist durchaus nicht abzusehen. Da hat das Einfachere offenbar mehr Chancen sich zu erhalten, als das Kompliziertere, welches ja selbst aus einfacheren Teilen besteht und also von der Erhaltung dieser Teile selbst und deren Verbindung noch obendrein abhängt. Und was die Natur der höheren Organismen betrifft, wie vieles ist da nicht nachgewiesen worden, was mit dem Kampf ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl entweder gar nichts zu tun hat oder den Wirkungen derselben sogar entgegengesetzt ist?

Die besonnenen Menschen sind daher darin einig, daß man einen den Organismen selbst eignen oder inhärierenden Gestaltungs- und Entwicklungstrieb anerkennen muß, welcher sich aber in seinen Wirkungen durch den Kampf ums Dasein und die daraus entstehende Zuchtwahl vielfach leiten und bestimmen läßt. Diesen Trieb darf man, ich wiederhole es noch einmal, nicht als ein besonderes Prinzip ansehen, welches von dem allgemeinen wirkenden Prinzip der Natur verschieden wäre, sondern nur als eine besondere Äußerung dieses letzteren, deren Hervortreten an gewisse, in der anorganischen Welt selbst gegebene Bedingungen gebunden sein muß. Man braucht die Hoffnung nicht aufzugeben, einmal die Bedingungen aufzudecken, unter denen organische Gebilde aus anorganischen Stoffen entstehen können. Aber selbst wenn diese Bedingungen entdeckt werden, wird man immer noch nicht die organischen Gebilde aus den anorganischen Stoffen ableiten, aus deren Natur selbst erklären können. Denn man darf, wie oben gezeigt worden, die Bedingungen oder Ursachen einer Erscheinung nicht für den zureichenden Grund derselben halten. Die Ursachen einer Erscheinung sind bloß deren unveränderliche Antezedenzien in der Zeit. Eine wirkliche Erklärung der organischen Gebilde wäre eine Aufgabe für die Mathematiker und

Digitized by Google

bestünde darin, eine solche Bewegung der Atome auszudenken, aus welcher auf deduktivem Wege nach mechanischen Gesetzen eingesehen werden könnte, wie sie zur Bildung eines lebenden Wesens mit allen seinen Organen und Funktionen und der gegebenen Ordnung ihres Erscheinens führen muß. Man darf wohl ohne Anmaßung sagen, daß diese Aufgabe nie gelöst werden wird. Denn die mechanischen Gesetze haben, wie oben gezeigt worden, nur so weit Gültigkeit, als die Körper träge sind und denselben alle Bewegung, Richtung und Geschwindigkeit an sich gleichgültig ist. Die organischen Gebilde zeigen dagegen ein so wunderbares Zusammenwirken verschiedener Stoffe zu einem gemeinsamen Zwecke, als ob die Stoffe sich verabredet hätten, diesen gemeinsamen Zweck zu erreichen.

Wenn nun aber die positive Leistung der Lehre *Darwins* und der mechanischen Naturerklärung überhaupt nie ihren Ansprüchen gleichkommen kann, so ist doch die negative Leistung derselben, die Bekämpfung der Teleologie nichtsdestoweniger ganz berechtigt und achtungswert. Wenn es auch der Lehre *Darwins* nie gelingen wird, die Zeichen eines bildenden und ordnenden Prinzips in der Natur, welches mit der Vernunft oder Intelligenz unverkennbare Verwandtschaft zeigt, gleichsam wegzueskamotieren, so hat sie doch andererseits nachgewiesen, daß keine Spur einer bewußten Zwecktätigkeit in den Wirkungen dieses Prinzips zu sehen ist; daß dasselbe sich vielmehr willenlos den äußeren Umständen anpaßt und durch diese bestimmen läßt.

Das große spekulative Verdienst der Lehre *Darwins* besteht vor allem darin, auf die Wege oder die Weisen des Verfahrens der Natur in der Bildung organischer Wesen überhaupt aufmerksam gemacht zu haben. Denn bei näherem Zusehen hat es sich sofort herausgestellt, daß das Wirken der Natur bei aller Zweckmäßigkeit dennoch keine bewußte Absicht verrät. Es läuft da so vieles mit unter, was den vorausgesetzten Zwecken direkt entgegenwirkt und ihre Zwecke selbst erreicht die Natur auf Wegen, welche kein mit Überlegung handelndes Wesen wählen würde.

Allein wo liegt denn das Richtige, wird man hier fragen, ob in der mechanischen oder in der teleologischen Erklärung der Natur? In keiner von beiden. Was die mechanische Naturerklärung betrifft, so habe ich sowohl die Berechtigung als auch

Digitized by Google

die unübersteigliche Schranke derselben soeben gezeigt und will jetzt die teleologische Auffassung prüfen, welche in der Natur das Wirken eines intelligenten Prinzips sieht.

4. Die Unhaltbarkeit des teleologischen Arguments.

Hier gilt es, zu begreifen, daß das wirkende Prinzip der Natur der Vernunft oder Intelligenz in uns *nicht ähnlich*, wohl aber *verwandt* ist. Dieser Unterschied ist wesentlich und nicht so leicht zu fassen; darum werde ich ihn mit Sorgfalt zu beleuchten suchen.

Da die Wesensähnlichkeit mehrerer Objekte in der Regel ein Zeichen ihres gemeinsamen Ursprungs, also ihrer Verwandtschaft untereinander ist, so hat sich bei den Menschen durch Assoziation der Vorstellungen der Hang herausgebildet, Verwandtschaft und Ähnlichkeit der Dinge als durchaus unzertrennlich voneinander zu denken. Demgemäß schließt man mit vollkommener Zuversicht von der Ähnlichkeit der Wirkungen auf die Ähnlichkeit ihrer Gründe und begreift in der Regel kaum, wie jemand Anstoß daran nehmen kann. Nichtsdestoweniger zeigt uns die Erfahrung selbst Fälle von Verwandtschaft *ohne* Ähnlichkeit in Menge. Nichts kann z. B. einander unähnlicher sein, als das Weibchen und das Männchen gewisser Tiergeschlechter, und doch sind sie untereinander verwandt und haben einen gemeinsamen Ursprung. Ja, was kann einander unähnlicher sein, als die Raupe und der Schmetterling, der aus ihr hervorgeht? Und doch sind sie untereinander nicht allein verwandt, sondern sind sogar ein und dasselbe Individuum in zwei verschiedenen Phasen seiner Entwicklung. Gleiche Fälle bietet auch die anorganische Natur; es gibt bekanntlich mehrere Arten chemischer Verbindungen, welche aus denselben Elementen, nur in verschiedenen Proportionen gemischt, bestehen, also miteinander verwandt sind und dennoch keine Ähnlichkeit in ihren Eigenschaften zeigen. Also ist Verwandtschaft ohne Ähnlichkeit möglich, und eben dieses macht die Argumente der Teleologen hinfällig.

Eine der bündigsten Darstellungen des teleologischen Arguments hat meines Wissens *St. Mill* in seiner Abhandlung über

Digitized by Google

den Theismus gegeben, und ich will dieselbe daher hier als das Muster einer teleologischen Argumentation anführen.

Der Schluß aus den zweckmäßigen Wirkungen der Natur, z. B. aus der Beschaffenheit des Auges auf eine intelligente Ursache derselben ist, sagt *Mill*, eine gültige Induktion nach der von ihm sogenannten Methode der Übereinstimmung und kann folgendermaßen logisch analysiert werden:

„Die Teile, aus denen das Auge besteht und die Kollokationen, welche die Anordnung dieser Teile ausmachen, gleichen einander in dieser sehr bemerkenswerten Eigenschaft, daß sie alle dazu beitragen, dem Tiere das Sehen zu ermöglichen. Indem diese Dinge so sind, wie sie sind, sieht das Tier; wäre irgendeins unter denselben anders, als es ist, so würde das Tier größtenteils entweder gar nicht oder nicht gleich gut sehen können[1]). Und dies ist die einzige merkliche Ähnlichkeit, welche wir speziell unter den Teilen des Auges finden. Nun hat aber die besondere Zusammensetzung organischer Elemente, die wir ein Auge nennen, in jedem einzelnen Falle einen Anfang in der Zeit und muß folglich durch eine oder mehrere Ursachen zusammengebracht worden sein. Die Zahl der Fälle ist unermeßlich größer, als durch die Regeln der induktiven Logik gefordert wird, um ein zufälliges Zusammentreffen unabhängiger Ursachen in diesem Fall auszuschließen, oder nach dem technischen Ausdruck, um den Zufall zu eliminieren. Wir sind folglich nach den Prinzipien der Induktion zu dem Schlusse berechtigt, daß dasjenige, was alle diese Elemente zusammengebracht hat, eine ihnen allen gemeinsame Ursache gewesen sein muß. Und da diese Elemente bloß in dem einen Umstand übereinstimmen, daß sie durch ihr Zusammenwirken das Sehen ermöglichen, so muß irgendein kausaler Zusammenhang bestehen zwischen der Ursache, welche jene Elemente alle zusammengebracht hat, und der Tatsache des Sehens . . . Nun kann das Sehen, da es nicht vor, sondern erst nach der Zusammensetzung der organischen Elemente zu einem Auge entsteht, nicht in der Eigenschaft einer wirkenden *(effizient)*, sondern nur in

[1]) Diese Behauptung ist nicht ganz genau. Denn die Struktur auch des menschlichen Auges hat manche Unvollkommenheiten oder Mängel. Darüber kann man *Helmholtz'* Abhandlung über die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens, im 2. Heft seiner *Populären Vorträge* vergleichen.

Digitized by Google

der Eigenschaft einer Endursache mit der Bildung des Auges im Zusammenhang stehen. Das heißt, nicht das Sehen selbst, sondern eine präexistierende Vorstellung von demselben muß die wirkende Ursache des Auges sein. Aber damit wird der Ursprung desselben in einem intelligenten Willen konstatiert" (*Three Essays on Religion,* 1875, p. 170—172).

Mill hat hier einen einzigen, aber ganz fundamentalen Umstand nicht in Rechnung gebracht. Das teleologische Argument würde in der Tat vollkommen gültig sein, *wenn das wirkende Prinzip der Natur eine Ursache in demselben Sinne wäre, in welchem ein Mensch oder überhaupt ein individuelles Ding Ursache ist.* Allein dies ist gerade nicht der Fall. Das wirkende Prinzip der Natur ist, wie wir gesehen haben, nicht eine individuelle Ursache, sondern das allgemeine Substrat aller ursächlichen Verhältnisse selbst, das Band, welches die Ursachen mit ihren Wirkungen verknüpft und ihre Kausalität vermittelt. Kein individuelles Ding kann anders, als durch Vermittlung dieses allgemeinen Substrats oder Bandes Ursache sein. Sobald dieses begriffen ist, wird es klar, daß jeder Schluß auf die Ähnlichkeit des allgemeinen wirkenden Prinzips der Natur mit irgendeiner individuellen Ursache notwendig ein Fehlschluß ist, so auch speziell der Schluß auf die Absichtlichkeit in dem Wirken dieses Prinzips, auf das Vorhandensein von Vorstellungen in demselben.

Das Wesen einer Vorstellung als solcher besteht, wie ich schon ausführlich gezeigt habe, darin, daß sie sich auf einen außer ihr liegenden Gegenstand wesentlich bezieht, ihren Inhalt Gegenständen zuschreibt oder von solchen behauptet. Unter Zweckmäßigkeit versteht man nun die Kausalität nach Vorstellungen. Zweck ist, was vorher schon in der Vorstellung und infolge, dessen erst auch in der Wirklichkeit existiert. Dazu ist aber nötig, daß die Vorstellung (des Zwecks) und die Gegenstände, in welchen derselbe realisiert wird, *außereinander* liegen. Wenn ein Künstler verschiedene Materialien aussucht, auf die nötige Weise bearbeitet und zu einer Uhr zusammenfügt, so ist das ein zweckmäßiges und zweckbewußtes Wirken. Denn er mußte die Vorstellung von den Materialien und von ihrer Einrichtung für einen bestimmten Zweck vorher schon haben. Wenn aber die gestaltende Kraft den Materialien selbst innewohnt, dann fehlt

Digitized by Google

ihr gerade das Wesentliche und Unterscheidende einer Vorstellung als solcher, nämlich die eigentümliche Beziehung auf einen außer ihr liegenden Gegenstand. Und dies ist gerade bei dem wirkenden Prinzip der Natur der Fall. Wenn man an das wirkliche Dasein der Körper glauben müßte, dann müßte man allerdings alle Anpassung und Verbindung des Verschiedenen in der Natur — da eine solche nicht in dem Wesen der Körper selbst begründet sein kann, vielmehr ihrem Begriffe selbst widerspricht — in einem außer der Natur liegenden Grunde suchen und würde dieselbe dann kaum anders fassen können, denn als die Wirkung einer Intelligenz. Allein ich habe schon im ersten Teil gezeigt, daß die Annahme eines außerweltlichen Grundes der Gesetzmäßigkeit der Natur in sich selbst widersprechend ist, und hier oben mit Evidenz bewiesen, daß die Körper unserer Erfahrung in Wirklichkeit nicht existieren. Faktisch steht alles in der Welt in einem inneren Zusammenhang untereinander und diesem inneren Zusammenhang, diesem verbindenden Prinzip der Dinge darf man nicht Ähnlichkeit mit individuellen Dingen zuschreiben.

5. Von dem in der Natur waltenden Logos.

„Aber", wird man hier fragen, „was hat denn die so frappante Ähnlichkeit gewisser Erzeugnisse der Natur mit den Produkten einer Intelligenz, was haben die nicht wegzudemonstrierenden Zeichen einer ordnenden und gestaltenden Vernunft vor allem in der Welt der Organismen zu bedeuten? Soll etwa aus der Beschaffenheit der Wirkungen gar kein Schluß auf die Natur der Ursache gestattet sein, wenn dieselbe nicht Ursache im gewöhnlichen Sinne ist?"

Wohl ist ein solcher Schluß gestattet und berechtigt; nur darf man in diesem Falle aus der Ähnlichkeit der Wirkungen nicht eine Ähnlichkeit, sondern bloß eine *Verwandtschaft* der Ursachen folgern. So folgert man auch aus dem Umstand, daß Kohle und Diamant bei der Verbrennung beide Kohlensäure ergeben, mit Recht die Verwandtschaft dieser beiden Stoffe; aber Kohle und Diamant zeigen dennoch keine Ähnlichkeit in ihren physikalischen Eigenschaften. Wir müssen also jetzt sehen, was die Verwandtschaft des wirkenden Prinzips der Natur mit der Vernunft oder Intelligenz in uns bedeuten kann.

Digitized by Google

Das allgemeine ist, wie man weiß, dasjenige, was vielen individuellen Gegenständen gemeinsam ist, und dies kann zweierlei bedeuten: 1. entweder eine Qualität, welche sich in vielen Dingen vorfindet, oder 2. etwas, das viele Dinge untereinander verbindet. So ist z. B. die Farbe eine allgemeine Eigenschaft der Körper, weil sie in allen angetroffen wird. So ist auch die Gravitation eine allgemeine Eigenschaft der Körper, nicht allein weil sie sich in allen vorfindet, sondern auch alle untereinander verknüpft. Ein solches Allgemeines, welches vielen Gegenständen innewohnt, kann natürlich nicht selbst etwas Individuelles sein und kein abgesondertes Dasein und Bestehen getrennt von jenen Gegenständen haben. Dieser Art ist nun das allgemeine wirkende Prinzip der Natur, wie ich schon im vorhergehenden Kapitel gezeigt habe.

Aber es kann auch ein Individiuum etwas Allgemeines sein, nur freilich auf eine ganz andere Weise, nämlich nicht dadurch, daß es vielen Gegenständen selbst innewohnt, sondern dadurch, daß es viele Gegenstände in seiner *Vorstellung* trägt. Unser Denken oder Bewußtsein ist nun offenbar ein solches Allgemeines. Dasselbe umfaßt die ganze Welt, übersieht die Verhältnisse derselben und forscht nach ihren Gründen. Daher nennt man den Menschen mit Recht einen Mikrokosmos; denn er trägt eine ganze Welt, wenn auch nur ideell, in sich.

Wenn nun alles in der Welt der Erfahrung einen gemeinsamen Ursprung hat, so ist klar, daß das reale Allgemeine im Makrokosmos dem ideellen Allgemeinen, d. h. dem Denken oder der Vernunft in uns *verwandt* sein und sich in ähnlichen Wirkungen offenbaren muß. Denn sie sind eben beide verschiedene Gestaltungen eines und desselben Prinzips. Wir werden es daher in der Ordnung finden, daß das Bewußtsein der Menschen diese seine Verwandtschaft mit dem allgemeinen wirkenden Prinzip der Natur schon längst herausgefühlt und sogar übertrieben als eine Wesensähnlichkeit beider aufgefaßt hat.

Eine Wesensähnlichkeit besteht aber zwischen beiden nicht, wie es schon durch die Verschiedenheit ihrer Existenzweise bedingt ist. Die Grundbestimmung unserer individuellen Natur ist das Zerfallen in ein Subjekt und ein Objekt des Erkennens, d. i. in Vorstellungen einerseits und in Gefühle und den aus diesen

Digitized by Google

entspringenden Willen andrerseits. Aber dem wirkenden Prinzip der Natur ist dieses Zerfallen und dieser Gegensatz vollkommen fremd. Daher dürfen wir nicht von Gefühlen, von Vorstellungen und vom Willen in der Natur reden, denn solchen Ausdrücken können nur falsche Analogieschlüsse zugrunde liegen. Man kann zwar sagen, daß das Intensive und Treibende in dem allgemeinen Prinzip der Natur, welches man vornehmlich Kraft nennt, dem Willen in uns, dagegen das Gestaltende und Ordnende, welches sich in der Gesetzmäßigkeit der Dinge und Vorgänge offenbart, der Vernunft oder dem Denken in uns entspreche. Allein in der Natur ist beides nicht zu trennen. Das Streben hat dort keine besondere Quelle, wie in uns die Gefühle eine solche für den Willen bilden, sondern dasselbe ist etwas dem Geschehen selbst Inhärierendes, das Beharrungsvermögen dieses letzteren selbst. Der Unterschied zwischen dem Treibenden (dem Willen) und dem Gestaltenden (der Vorstellung), welchen wir in uns finden, fällt also dort weg. Daher hat weder das Streben, das Treibende in der Natur eine Ähnlichkeit mit unserem Willen, noch das Gestaltende eine Ähnlichkeit mit unserer Vorstellung.

Doch ist dieser Punkt einem so tief gewurzelten Mißverständnis ausgesetzt, daß man noch ein wenig dabei verweilen muß. Es scheint vielen Menschen geradezu selbstverständlich zu sein, daß das, was zweckmäßige Wirkungen hervorbringt, nach Zweckvorstellungen handeln und das, was denkende Wesen erzeugt, selbst ein denkendes Wesen sein müsse. Dieser scheinbar selbstverständlichen Ansicht liegt aber nichts anderes zugrunde, als die früh eingeprägte Vorstellung eines Schöpfers, der alles aus nichts macht, oder allgemeiner gesagt, die kritiklose Übertragung unserer eigenen Wirkungsart auf alles und jedes Wirken ohne Unterschied. In der Wirklichkeit, in der Erfahrung findet diese Annahme keine Rechtfertigung. Wie die Erfahrung zeigt, braucht das Erzeugende seinem Erzeugnis nicht ähnlich zu sein. Aus dem Samen entsteht die Pflanze, aus dem Ei ein Tier, aber zwischen der Pflanze und ihrem Samen, sowie zwischen dem Ei und dem aus ihm entstandenen Tier besteht keine Ähnlichkeit. Überhaupt, sobald man einsieht, daß nichts aus nichts, sondern alles Spätere aus einem Früheren entsteht, wird man von vornherein begreifen, daß zwischen dem Späteren

Digitized by Google

und dem Früheren, zwischen der Wirkung und der Ursache keine Ähnlichkeit zu bestehen braucht. Im Gegenteil, sie müssen sogar voneinander verschieden sein, sonst würde es ja keine Sukzession geben, sondern immer das Gleiche fortbestehen. „Das gilt wohl", wird man vielleicht sagen, „von physischen Ursachen, welche ihre Wirkungen bloß bedingen, aber nicht von der Ursache, welche die Wirkungen eigentlich erzeugt, also nicht von dem in der Natur wirkenden Prinzip. Denn eine Ursache kann nicht etwas erzeugen, das sie selbst nicht hat." Allein was ist das wirkende Prinzip der Natur? Nichts anderes, als die Natur selbst nach der unserer Wahrnehmung entzogenen Seite ihres Wesens, wo das in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander zusammenhängt. Die Natur hat zwei verschiedene Seiten, die Seite der Einheit und die Seite der Mannigfaltigkeit. Annehmen, daß die Seite der Einheit, d. h. das wirkende Prinzip der Natur uns ähnlich sei, heißt also annehmen, daß die beiden verschiedenen Seiten der Natur einander ähnlich, d. h. voneinander nicht verschieden seien. Diese Annahme ist, wie man sieht, nicht allein nicht selbstverständlich, sondern umgekehrt ganz offenbar unhaltbar. Das, was zweckmäßige Wirkungen hervorbringt, braucht also nicht notwendig nach Zweckvorstellungen zu handeln, und das, was denkende Wesen erzeugt, nicht selbst ein denkendes Wesen zu sein. Das Erzeugende und das Erzeugte gehören vielmehr zu zwei verschiedenen Seiten der Natur, zwischen denen prinzipiell keine Ähnlichkeit angenommen werden darf.

Wenn wir das irreführende Bestreben aufgeben, in dem wirkenden Prinzip der Natur Ähnlichkeiten mit unserem eigenen Wesen aufzusuchen, und vielmehr das Verhältnis beider als das der Verwandtschaft auffassen, so sehen wir, daß das Allgemeine in uns und das Allgemeine in der Natur einander gegenseitig beleuchten. Das wirkende, bildende und formgebende Prinzip der Natur bleibt uns freilich stets verborgen, weil dasselbe nie Gegenstand der Wahrnehmung oder Anschauung werden kann. Aber wir begreifen doch, warum die Natur in ihrem Wirken zwar ein bloßer Mechanismus ist, ohne Absicht und Bewußtsein, und dennoch überall Planmäßigkeit, harmonische Ordnung, einen kunstvollen Zusammenhang der Dinge, kurz Ähnlichkeit mit dem

Digitized by Google

Wirken einer Intelligenz zeigt. Andrerseits wird uns die Tatsache nicht mehr befremden, daß das erkennende Subjekt, welches sich selber als ein so verschwindender Punkt in der Unermeßlichkeit der Welt erscheint, dennoch eine unumgängliche Bedingung für die Existenz dieser Welt selbst bildet, daß das Subjekt oder die Gesamtheit der Subjekte der eigentliche Träger der erkannten Welt ist. Auch werden wir es natürlich finden, daß das am höchsten ausgebildete Subjekt, der Mensch, als ein zweiter Schöpfer der Natur auftritt, dieselbe seinen Zwecken gemäß umgestaltend. Der interessanteste Einblick aber, welchen uns jene Voraussetzung in die Natur der Dinge zu machen verstattet, ist gewiß folgender:

Wenn wir annehmen, daß jedes der erkennenden Subjekte das allgemeine Prinzip der Natur darstellt, wie es zu einem Individuum verdichtet oder konzentriert erscheint, so können wir einen stufenweisen Übergang bemerken von dem realen, objektiven Allgemeinen, welches keine Spur von Individualität besitzt, bis zu der höchst entwickelten Individualität im Menschen, welche zugleich die höchste Ausbildung der Allgemeinheit einer anderen Art, der ideellen nämlich, darstellt.

In der anorganischen Natur und den Gesetzen derselben offenbart das wirkende Prinzip noch die reinste Allgemeinheit. Dort zeigt es sich noch in keiner Weise als das Prinzip eines einzelnen Dinges, sondern bloß als das verbindende Element aller Dinge überhaupt. Denn die anorganischen Atome haben gar keine Individualität, keine jedem eigentümliche Natur. Ein Atom von Schwefel oder von Kohlenstoff unterscheidet sich in nichts von einem anderen Atom von Schwefel, resp. von Kohlenstoff, außer darin, daß es einen anderen Ort im Raume einnimmt. Die allgemeine Natur des Stoffes ist hier noch alles in allem. Aber die erste Stufe in dem Übergang des wirkenden Prinzips zur Konzentration und Individualisierung sehen wir schon in den organischen unbelebten Körpern. Der organisierte Körper ist schon ein Faktum ganz eigentümlicher Art. Das wirkende Prinzip zeigt sich darin nicht allein als die Grundlage der allgemeinen Verhältnisse der Dinge, sondern auch als das Prinzip, welches die Individualität eines einzelnen Dinges als solchen bestimmt, oder wenn man sich so ausdrücken darf, die Seele

Digitized by Google

desselben bildet. Die Triebe und Funktionen des organischen Körpers sind immer noch bloße Äußerungen des allgemeinen wirkenden Prinzips, aber dasselbe erscheint hier als das Innere eines einzelnen Dinges. Eine Rücksicht auf andere Dinge zeigt sich in einem organischen Körper (versteht sich nur *als organischem*, denn derselbe Körper ist, als Stoff überhaupt, ganz den allgemeinen Gesetzen untertan, welche die Relativität der Dinge offenbaren) nur insofern, als dieselben notwendige Bedingungen seiner Existenz sind und zum Zweck der Erhaltung der letzteren benutzt werden müssen. Ein Organismus hat somit sein Zentrum in sich selbst und ist aus diesem Grunde mit Recht Selbstzweck genannt worden.

Die nächste Stufe in der Konzentration und der Individualisierung des Allgemeinen ist nun noch viel eigentümlicher und bedeutsamer. Das ist diejenige, wo das Allgemeine als Subjekt auftritt, und zwar zuerst, auf der niedrigsten Stufe der Tierheit, als bloßes Gefühl des Behagens und des Unbehagens. Hier zuerst kommt wirkliche Individualität zum Vorschein. Indem das Tier seinen Zustand (als Lust oder Unlust) fühlt, besitzt es etwas, das ihm ausschließlich eigen ist, ein Selbst, welches den Körpern fehlt. Der Zustand (die Bewegung) eines Körpers ist, wie oben gezeigt worden, diesem nicht selbst wahrhaft eigen und kann darum auf einen anderen Körper (durch Stoß oder Druck) übertragen werden. Eine solche Übertragung ist bei einem Gefühl schlechterdings nicht denkbar, weil das Gefühl ein eigener Zustand des Fühlenden ist. Die Handlungen eines niederen Tieres sind zwar noch ganz mechanisch, geschehen ohne Absicht und Bewußtsein und unterscheiden sich von bloßen Reflexwirkungen nur dadurch, daß sie durch das Medium der Gefühle hindurchgehen. Je höher wir indessen in der Reihe der Tierarten hinaufsteigen, eine um so höhere Ausbildung der Individualität tritt uns entgegen, welche genau Schritt hält mit dem Umfang der Erkenntnisse, die ein Tier erreichen kann, also mit der Erweiterung seines geistigen Horizonts, d. h. mit der Entwicklung seiner ideellen Allgemeinheit. Die Tiere, mit Ausnahme des Menschen, stehen noch ganz in der Dienstbarkeit der Natur. Die Natur schreibt denselben nicht bloß die Zwecke ihres Wirkens, sondern größtenteils auch die Art, wie sie diese Zwecke erreichen oder

Digitized by Google

verwirklichen müssen, vor. Das allgemeine Prinzip ist noch zum größten Teil das eigentliche Wissende, Wollende und Wirkende in den Tieren. Dieses leitet sie in dem Aufsuchen und der Wahl ihrer Nahrung, in ihren Geschlechtsangelegenheiten und ihrer Sorge für die Brut. Dasselbe lehrt die Vögel ihre Nester am zweckmäßigsten bauen, die Bienen ihre Zellen formen, die Insekten ihre Eier gerade an die passendsten Orte legen, überhaupt die zweckmäßigsten Einrichtungen für Erhaltung des Individuums und der *species* treffen. Bekannt ist die Tatsache, daß Tiere manchmal Dinge vorbereiten, von denen sie keine Erfahrung, und Zwecke ausführen, von denen sie keine Vorstellung haben können. Dieses Walten des allgemeinen Prinzips in den Handlungen der Tiere nennt man den Instinkt derselben [1]). Allein der Instinkt bestimmt natürlich die Handlungen der Tiere nicht bis in die kleinsten Details hinein. Vieles ist der eigenen Erfahrung und Überlegung des Tieres überlassen, und zwar um so mehr, je höher sich das Tier zur selbständigen Individualität entwickelt, d. h. je mehr Erfahrungen dasselbe gesammelt und je größere Herrschaft es über dieselben erlangt hat. Oft ist es gewiß nicht leicht zu sagen, wieviel durch bloßen Instinkt und wieviel durch eigene Überlegung zustande gebracht wird. Wir sehen also eine fortschreitende Befreiung des Individuums von dem realen, objektiven Allgemeinen, eine fortschreitende Ausbildung der Individualität desselben, welche der Ausbildung der subjektiven, ideellen Allgemeinheit in ihm, d. h. der Erweiterung seines geistigen Horizonts oder seines Gesichtsfeldes parallel geht.

Im Menschen erreicht diese fortschreitende Entwicklung ihre höchste Stufe. Hier zeigt sich uns wieder etwas Eigentümliches, Neues, welches sich bei den Tieren gar nicht, auch nicht der

[1]) Hier muß ich der Erklärungsweise gedenken, nach welcher die Instinkte der Tiere eine Folge angeerbter Erfahrungen sind. Mit dieser Erklärungsweise hat es dieselbe Bewandtnis, wie mit der Lehre *Darwins* überhaupt; es ist etwas Wahres in ihr, aber sie reicht bei weitem nicht aus, von allen einschlägigen Tatsachen Rechenschaft zu geben. Da die Tiere für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse selbst sorgen müssen, so ist von vornherein klar, daß sie gar nicht hätten bestehen, also auch keine Erfahrungen sammeln können, ohne eine Anleitung durch vorher schon vorhandene Instinkte. Oder soll man etwa die Bedürfnisse der Tiere selbst für erworben halten? Allein so etwas könnte man nur im Scherz behaupten.

Digitized by Google

Anlage nach, vorfindet. Der Mensch besitzt nämlich einen weiteren geistigen Gesichtskreis nicht bloß in dem Sinne, daß er mehr Kenntnisse hat als das Tier, sondern noch in dem viel wesentlicheren Sinne, daß er ein Bewußtsein von dem *Allgemeinen als solchen*, d. h. von den Gesetzen und den Gattungen der Dinge hat. Hier tritt das Subjekt offen als etwas (ideell) Allgemeines auf, und eben darauf beruht die ungleich größere Selbständigkeit seiner Individualität, die größere Unabhängigkeit derselben von dem allgemeinen wirkenden Prinzip der Natur und deren Gesetzen. Ja, der Mensch gelangt endlich dahin, das empirische Grundgesetz alles Lebenden, welches auch die Grundbedingung seiner eigenen Individualität bildet, nämlich den Egoismus zu prüfen und an dem Wert der Individualität selbst zu zweifeln. Und je mehr ein Mensch sich von den Banden der Individualität und deren Bedingungen befreit, je mehr er selbst sich zur Allgemeinheit erweitert, um so größere Ausbildung und Selbständigkeit erlangt er als Individuum, um so freier steht er der Natur gegenüber. Die höchste Entfaltung der Individualität würde nur in einem Menschen erreicht werden, welcher die allgemeinsten, den ganzen Zusammenhang der Dinge überschauenden Einsichten mit den weitesten Sympathien und der größten Unabhängigkeit von den Trieben seiner empirischen Natur in sich vereinigte.

Aber diese höchste Ausbildung der Individualität setzt schon eine Grundlage voraus, welche von dem allgemeinen wirkenden Prinzip der Natur durchaus verschieden ist. Denn dieselbe besteht ja gerade darin, daß der Mensch aus einem bloßen Naturwesen zu einem moralischen Wesen wird, daß er sich von der Dienstbarkeit der Natur befreit, nicht mehr den Naturtrieben, sondern höheren Gesetzen gehorcht, indem er sein Denken möglichst rein nach logischen und sein Wollen und Handeln nach moralischen Normen gestaltet.

Bis jetzt haben wir bloß die *Verwandtschaft* des wirkenden Prinzips mit unserem eigenen Wesen ins Auge gefaßt; wir dürfen aber ebensowenig das unserem Wesen *Fremde* in diesem Prinzip außer acht lassen. Dieses Prinzip ist nämlich bloß unserem *empirischen* Wesen verwandt, dagegen ist es dem wahren Kern unseres Wesens und des Wesens aller Dinge überhaupt fremd.

Digitized by Google

Das Fremde, ja Unheimliche des wirkenden Prinzips der Natur zeigt sich vor allem darin, daß dasselbe die Quelle aller Übel ist oder den Grund der Gesetze enthält, nach welchen alle Übel in der Welt entstehen und unterhalten werden. Schon das empirische Grundgesetz alles Lebenden, welches die Basis aller Individualität bildet, der Egoismus, führt notwendig zum Kampf um die Bedingungen der Existenz, ist also eine notwendige und unerschöpfliche Quelle des Übels und des Bösen. Am grellsten offenbart sich jedoch das Finstere und Unheimliche des natürlichen Logos in dem grausamen Gesetze, daß die lebenden Wesen einander zur Nahrung dienen müssen. Darin erweist sich das Übel und das Böse als ein integrierender Bestandteil der natürlichen Ordnung der Dinge, nicht als ein bloß zufälliger Begleiter oder eine zufällige Folge der Wirksamkeit ihrer Gesetze. Daher widerstrebt dieses Gesetz unserer Vernunft am meisten und alle Versuche, dasselbe vor den Augen der Vernunft zu rechtfertigen, erscheinen uns als ein bloßes Geschwätz, welches seinen Grund in einer unhaltbaren vorgefaßten Annahme hat. Diese vorgefaßte Annahme ist nämlich die Voraussetzung, daß das wirkende Prinzip der Natur, der sich in dieser betätigende und offenbarende Logos identisch sei mit dem Unbedingten, welches der Konsequenz des Begriffes *a priori* gemäß als das rein Gute und Vollkommene, als das Göttliche gedacht werden muß. Aus dieser Identifizierung entspringen die handgreiflichen und unaustilgbaren Widersprüche in allem Theismus und allem Pantheismus.

Aber obgleich das wirkende Prinzip der Natur nichts weniger als göttlich ist, können wir doch in seinem Verfahren das Streben nach dem Göttlichen, nach der Norm konstatieren. Schon die oben angeführte Stufenreihe in der Entwicklung der Individualität setzt dies außer Zweifel. Kann es etwa als bloßer Zufall angesehen werden, daß die Natur, mit den niedrigsten Arten anfangend, Schritt für Schritt es bis zum Menschen gebracht hat, der nun wiederum seinerseits über alle bloße Natur sich erhebt? Ohne weitere Beweise muß die Annahme eines solchen Zufalls jedem denkenden Menschen ungereimt vorkommen. Aber wir können die Natur in ihrem Verfahren selbst belauschen und den faktischen Beweis dafür gewinnen, daß die Natur es wirklich auf die höchste Ausbildung der Individualität im Menschen abgesehen hat.

Digitized by Google

Der Fortschritt in der Ausbildung der Individualität besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß das Wirken des Individuums immer weniger direkt durch das allgemeine Prinzip der Natur bestimmt, daß das Individuum immer selbständiger wird, immer mehr nach eignem Antrieb verfährt. Nun muß man sich aber klar machen, was diese allmähliche Befreiung des Individuums eigentlich voraussetzt. Nichts anderes nämlich, als eine, man möchte fast sagen freiwillige Einschränkung, welche sich das allgemeine wirkende Prinzip der Natur auferlegt[1]). Dies erhellt unwidersprechlich aus der folgenden Betrachtung.

In den vorhergehenden Teilen dieses Werkes habe ich ausführlich bewiesen, daß kein individuelles Ding an sich Ursache sein, keines in seinem individuellen Wesen das Vermögen besitzen kann, Veränderungen und Wirkungen außer sich hervorzubringen. Ferner ist bewiesen worden, daß die Dinge dieser Welt überhaupt gar kein wahrhaft eignes, ursprüngliches Wesen, also natürlich auch kein ursprüngliches Vermögen zu wirken besitzen. In dem letzten Kapitel habe ich endlich speziell in betreff unserer selbst gezeigt, daß wir selbst an sich keine Ursachen sind, noch uns selbst als Ursachen wahrnehmen. Wenn auf unsere Willensentschlüsse die gewollten Bewegungen des Leibes folgen, so ist dies nicht die Wirkung irgendeines in uns wohnenden individuellen Vermögens, sondern vielmehr die Wirkung des allgemeinen Naturzusammenhangs. Unser ist nur das Wollen; daß unser Wollen Wirkungen außer uns hervorbringt, das verdanken wir dagegen dem allgemeinen wirkenden und verbindenden Prinzip der Natur. Unsere Handlungen werden folglich, ebenso wie die des niedrigsten Tieres, in Wahrheit durch das allgemeine wirkende Prinzip der Natur ausgeführt. Aber während die Handlungen des niederen Tieres ganz instinktiv sind, d. h. unabhängig von seiner (allerdings fehlenden) eignen Einsicht und Erfahrung erfolgen, sind unsere Handlungen dem Instinkt ganz entzogen und lediglich von unserer Überlegung abhängig. Wodurch wird dies möglich gemacht? Die Natur läßt uns den zweckmäßigen Gebrauch unserer Glieder — trotzdem daß alle Bewegung unserer

[1]) Von wirklicher, bewußter Absichtlichkeit kann freilich, wie oben gezeigt worden, bei dem wirkenden Prinzip der Natur nicht die Rede sein.

Digitized by Google

Glieder in Wahrheit ausschließlich ihr Werk ist — erst *erlernen.* Die Natur verzichtet also gleichsam selbst darauf, uns wie die niederen Tiere zu behandeln. Sie paßt nicht, wie bei diesen letzteren, unsere Handlungen unseren Bedürfnissen unmittelbar an, sondern läßt uns die Mittel und Wege zur Befriedigung unserer Bedürfnisse selbst herausfinden. Dadurch legt die Natur den Grund zu unserer allmählichen Befreiung von ihrer Herrschaft.

Da unser Wille nicht selbst auf die motorischen Nerven und die von diesen abhängigen Muskel einwirkt, so können wir auch nie die Art auf die Nerven und die Muskel einzuwirken erlernen. Von diesen Nerven und Muskeln haben wir ja überhaupt keine direkte, von Innen kommende Erfahrung. Den zweckmäßigen Gebrauch unserer Glieder erlernen wir bloß in der Hinsicht, daß wir unsere Muskelempfindungen als Anleitung zu den entsprechenden Lagen und Bewegungen der Glieder benutzen. Außer den Muskelempfindungen und den äußeren Sinnen haben wir keinen Anhaltepunkt bei unserem Wirken. Doch sind auch die Muskelempfindungen uns kaum jemals im Bewußtsein deutlich gegenwärtig. Ich kann meinen Arm, meine Hand und jedes einzelne Gelenk in derselben auf verschiedene Weisen nach meinem Wunsche bewegen; aber außer dem bloßen Wunsche oder Willen finde ich nichts Deutliches in mir, was zu dieser Bewegung beiträgt. Von den entsprechenden Muskelempfindungen habe ich durchaus kein klares Bewußtsein, also auch nicht von der Art, wie ich meine Muskelempfindungen beim Wirken benütze. Tatsache ist, daß all unser Wirken nur zum Schein unser ist, in Wahrheit vielmehr von dem allgemeinen verbindenden Prinzip der Natur ausgeführt wird. Und der Umstand, daß das allgemeine Prinzip in diesem Fall sich gleichsam selbst verleugnet, seinen Anteil verbirgt und maskiert, beweist auf die handgreiflichste Weise, daß die Natur auf die Freiheit und Selbständigkeit des Individuums aus innerem Antrieb, wenn auch nicht gerade planmäßig, selbst hinarbeitet.

Weiter brauche ich über den in der Natur waltenden Logos nichts zu sagen.

Digitized by Google

Buch II.

DAS ICH.

ERSTES KAPITEL.

VON DER NATUR UND DER EINHEIT DES ICH.

1. Formulierung der Grundeinsicht.

Niemand hat, wie man weiß, das Wesen unseres Ich begreiflich zu machen vermocht. Es sind über diesen Gegenstand verschiedene Theorien aufgestellt worden und keine stimmt mit den Tatsachen überein. *St. Mill* hat schon die Vermutung ausgesprochen, daß die Unzulänglichkeit aller Theorien über diesen Gegenstand ihren Grund mit in der Natur des Gegenstandes selbst habe, welcher kein rechtes Verständnis zuläßt. So ist es in der Tat[1]). Nichtsdestoweniger ist jedoch eine wahre Erkenntnis unseres Wesens möglich, freilich nur unter der Bedingung, daß man nicht darauf ausgehe, die Tatsachen zu erklären, sondern bloß dieselben genau zu konstatieren. Denn das Erklärenwollen eines Gegenstandes, welcher keiner wirklichen Erklärung fähig ist, ist eben der erste Grund aller falschen Vorstellungen von demselben.

Die genaue Konstatierung der Tatsachen ergibt nun das folgende Gesamtresultat, welches die Basis der wahren, wissenschaftlichen Psychologie bildet.

Unser Ich oder Selbst ist weder eine unbedingte Einheit, eine Substanz — wie es die Spiritualisten lehren —, noch eine bloße Reihe einzelner Gefühle und Empfindungen — wie es die

[1]) Sonderbares Schicksal des Menschen, sein eigenes Wesen nicht begreifen zu können! Allerdings wird es sich zeigen, daß das empirische Wesen des Menschen nicht das wahrhaft eigene, das normale ist.

Digitized by Google

Sensualisten annehmen —, noch ein Produkt des Zusammenwirkens materieller Atome, wie die Materialisten behaupten. Unser Ich oder Selbst ist allerdings ein bloßer Komplex und Prozeß, aber ein Komplex, welcher sich selbst als eine unbedingte Einheit, als eine Substanz erkennt. Dies ist freilich eine Täuschung, aber ohne dieselbe wäre eben das Dasein eines Ich nicht möglich, und in derselben bewährt unser Ich seine Einheit, welche mindestens dieselbe Art von Realität besitzt, wie die einzelnen Gefühle und Vorstellungen, obgleich sie nicht wie diese Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist.

Um diesen sonderbaren Tatbestand zu erläutern, kann man das Beispiel eines Organismus anführen. Wie in einem organischen Körper das Ganze die Teile, die Form den Stoff beherrscht, während doch zugleich das Ganze in jedem Augenblick selbst ein Produkt des Zusammenwirkens seiner Teile ist, ähnlich auch im Ich. Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden besteht jedoch in folgendem: Unser Ich kann nicht, wie ein organischer Körper, in Elemente zerlegt werden, welche nach ihrer Trennung unabhängig voneinander zu bestehen fortfahren. Die Bestandteile unseres Ich (unsere Gefühle, Gedanken, Wünsche usw.) existieren nicht unabhängig voneinander; bloß in der Sukzession, durch ihren Wechsel erweisen sie sich als trennbar voneinander. Darum ist die Einheit unseres Ich eine viel innigere und realere, als die eines organischen Körpers. Aber dennoch sind wir zusammengesetzt, unsere Einheit ist keine normale (der Norm in unserem Denken entsprechende) und daher unbegreiflich. In dem Nachfolgenden will ich nun versuchen, die Sache so klar zu machen, als es mir möglich ist.

2. Unser Ich ist keine Substanz, sondern ein Komplex und ein Prozeß.

Im ersten Teil habe ich gezeigt, daß der Unterschied zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, zwischen dem Sein und dem Geschehen zugleich ein Gegensatz ist; daß alles Bedingte und bloß Geschehende, in der Zeit Existierende etwas Abnormes ist, d. h. Elemente enthält, welche dem Unbedingten, dem wahrhaft eignen, normalen Wesen der Dinge, der Substanz an sich

Digitized by Google

fremd sind. Darum kann das Geschehen nicht als die eigne Qualität oder der eigne Zustand, noch als die Wirkung oder überhaupt irgendeine uns bekannte Funktion der wahren Substanz, dessen, was wahrhaft ist, gedacht werden. Dies wird nun namentlich durch die Untersuchung unseres subjektiven Wesens bestätigt. In uns selbst finden wir keine Substanz als Träger und Grund unserer inneren Zustände. Wir sind nicht, wir *leben*, d. h. unser Wesen und Dasein ist ein bloßer Verlauf, ein Prozeß, ein Geschehen. Nicht allein sind unsere einzelnen Zustände wechselnd und wandelnd, sondern unser ganzes Ich oder Selbst, unsere scheinbar beharrliche Persönlichkeit wird selbst jeden Augenblick neu erzeugt durch das Zusammenwirken mehrerer Bedingungen [1]).

Um dies auf eine nicht mißzuverstehende Weise zu konstatieren, müssen wir vor allen Dingen ausmitteln, was wir zu uns selbst, zu unserem eignen Wesen oder unserem Ich rechnen können und müssen.

Unser Ich besteht vor allem in dem Bewußtsein, in der Erkenntnis seiner selbst; wir sind nur dadurch, daß wir uns selbst erkennen. Welches der Sinn und Grund dieser Tatsache ist, werden wir weiter unten untersuchen; hier ist es bloß nötig hervorzuheben, wie dadurch der Inhalt und Umfang unseres Wesens bestimmt, sozusagen umschrieben wird. Zu unserem Wesen gehört nur dasjenige, was wir als uns eigen, als einen Teil oder ein Moment unsrer selbst erkennen können.

So finden wir z. B. in unserer unmittelbaren Wahrnehmung die Empfindungen der äußeren Sinne (Farben, Töne, Gerüche usw.) vor, aber dieselben gehören nicht zu unserem Ich, zu unserem subjektiven Wesen, eben weil wir sie als etwas uns Fremdes erkennen. Keine Untersuchung von Farben, Tönen und anderen Sinnesempfindungen und deren Gesetzen kann uns darum einen Aufschluß über unser eignes Wesen geben, wohl aber erkennen wir in dem Inhalt dieser Sinnesempfindungen eine Welt äußerer Substanzen im Raume.

---

[1]) Darum können wir auch in jedem Augenblick vernichtet werden; es genügt dazu eine geringe Veränderung in den Bedingungen, von welchen unser Bestehen abhängt.

Digitized by Google

Und wenn sogar die Sinnesempfindungen, welche in der unmittelbaren Wahrnehmung uns gegeben sind, keinen Teil unseres Ich bilden, weil wir sie nicht als etwas uns Eignes erkennen, so kann noch weniger zu unserem Ich, zu unserem eignen Wesen etwas gehören, das gar nicht in dem Bereiche unserer Wahrnehmung, also auch unseres Selbstbewußtseins liegt. Was ich bin, das weiß ich, oder kann es wenigstens wissen, und es liegt ein unmittelbarer Widerspruch in der Annahme, daß etwas Ich sei (zu meinem Ich oder Selbst gehöre), was ich gar nicht als mich erkennen kann. Denn ich würde dann etwas von mir selbst Verschiedenes sein.

Zu unserem Ich, zu unserem eigenen Wesen können wir also nur denjenigen Inhalt der Wahrnehmung rechnen, welchen wir eben als unseren eigenen erkennen und erkennen müssen. Untersuchen wir nun diesen Inhalt, so wird konstatiert, daß derselbe aus Gefühlen (von Lust und Unlust), Gedanken, Wünschen, Erinnerungen, Hoffnungen und ähnlichen psychischen Erscheinungen besteht. Unser Ich oder Selbst ist also in Wahrheit ein Komplex dieser Erscheinungen.

Ein Spiritualist wird hier sagen: „Wir unterscheiden aber uns selbst von unseren Gefühlen, Gedanken und anderen inneren Zuständen. Unser Selbst ist etwas Beharrliches, das in dem Wechsel der inneren Zustände sich selbst gleich bleibt. Also ist unser Selbst eine Substanz und die inneren Zustände sind bloße Akzidenzien derselben, welche durch Einwirkung äußerer Faktoren in ihr entstehen."

Hier gilt es, den wirklichen Tatbestand genau zu konstatieren. Die Zustände einer Substanz können nicht von der Substanz getrennt bestehen. In und mit ihren Zuständen würde uns also auch die Substanz selbst gegeben sein. Nun frage man sich: Wo finden wir denn eine Substanz in unserer inneren Erfahrung? Was ist das Ding in uns, welches abwechselnd bald dieses, bald jenes fühlt oder will und in dem Wechsel dieser Funktionen eine sich selbst gleichbleibende Beschaffenheit behält? Es ist klar, daß eine solche Substanz, ein solches beharrliches reales Ding in unserer Erfahrung nicht zu finden ist. Gegeben sind uns bloß mannigfache und wechselnde Zustände; das Wesen einer einigen und beharrlichen Substanz kann aber nicht in mannig-

Digitized by Google

fachen und wechselnden Zuständen bestehen. Und ebensowenig ist es denkbar, daß eine reale Einheit, eine Substanz, Veränderungen erleiden und zugleich dieselbe Einheit, dasselbe Ding bleiben könnte. Denn dann würde sie kontradiktorisch Entgegengesetztes in sich vereinigen. Selbst die bloße Bewegung, die Veränderung der äußeren Verhältnisse der Dinge im Raume, welche die innere Beschaffenheit derselben unberührt läßt, impliziert, wie schon früher nachgewiesen worden ist, logische Widersprüche. Eine Substanz in uns ist also weder faktisch gegeben, noch auch nur denkbar. Ein sonst scharfsinniger Denker, der aber nach seinen metaphysischen Voraussetzungen eine Seelensubstanz annehmen zu müssen glaubte, sagt mit großer Naivetät: „Zum Glück weiß unser Selbstbewußtsein gar nichts von dem Wesen unserer Seele zu sagen“ [1]). Bildet aber die vermeintliche Seelensubstanz keinen Bestandteil unseres Selbstbewußtseins, erkennen wir diese Substanz nicht als uns selbst und uns nicht als diese Substanz, so ist dieselbe eben *eo ipso* nicht wir selbst, sondern etwas uns Fremdes und von uns zu Unterscheidendes. Der praktische Beweis dafür ist, daß niemand auf die Fortdauer irgendeiner unbewußten Substanz in sich den mindesten Wert legt, sondern alle eine Fortdauer bloß ihres bewußten Lebens, ihrer bewußten Persönlichkeit wünschen, sich also mit dieser allein identifizieren. Doch wer wird im Ernst behaupten, daß die Individualität eines Menschen überhaupt etwas Unentstandenes, von aller Ewigkeit her Existierendes enthalte? Aber was entstanden ist, das ist nicht eine Substanz, sondern vielmehr ein Ereignis, gehört zum bloßen Geschehen. Was entstanden ist, das hat auch eine Ursache, ist ein bloßes Produkt von Bedingungen. Dies ist, wie ich schon ausführlich nachgewiesen habe, *a priori* gewiß und duldet keine Ausnahme.

So konstatieren wir folgende Tatsache: Die Einheit und Identität unseres Ich oder Selbst beruht in erster Linie auf der Einheit und Kontinuität unseres Selbstbewußtseins. Unser Ich ist darum etwas, das jeden Augenblick durch die Funktion des Selbstbewußtseins neu entsteht. Im tiefen Schlaf oder während einer Ohnmacht verschwindet es und beweist dadurch am

[1]) *Herbart, Psychologie als Wissenschaft* usw., 1. Band, 1824, S. 97.

Digitized by Google

schlagendsten, daß es nicht eine Substanz ist. Denn mag auch irgendeine Substanz in uns während des tiefen Schlafes oder während der Ohnmacht fortexistiert haben, diese Substanz sind wir nicht. Denn wir haben in dieser Zeit nicht fortgelebt[1]).

„Aber etwas Beharrliches, Persistentes ist doch in unserem Wesen und Leben enthalten", wird man hier sagen, „denn sonst würden wir ja gar nicht dauern." Etwas Beharrliches, Persistentes ist in uns allerdings vorhanden, aber dasselbe ist nicht von der Natur einer Substanz, sondern von der Natur eines Gesetzes, ist nicht ein realer, konkreter Inhalt, sondern eine bloße Form.

Eine Substanz ist ein Gegenstand, der ein ihm eignes, nicht von außen entlehntes und unabhängig von äußeren Beziehungen existierendes Wesen, einen ureignen individuellen Inhalt besitzt. Ein solches Wesen und einen solchen Inhalt finden wir in uns nicht. Unsere inneren Zustände und Akte sind bloße Reaktionen gegen Einwirkungen von außen und unsere Eigenschaften sind Arten und Weisen, auf solche Einwirkungen zu reagieren. Das Beharrliche, Persistente unseres Wesens besteht in folgendem: 1. in der Kontinuität des Bewußtseins, in der Fähigkeit, seines früheren Lebens sich zu erinnern, 2. in der Persistenz der Folgen des früheren Lebens in dem gegenwärtigen, dem Gesetze der Kausalität gemäß, 3. in der Persistenz der Gesetze, welche dem menschlichen Wesen überhaupt innewohnen, und endlich 4. in der Persistenz einiger individuellen Eigentümlichkeiten, die man in jedem als angeboren betrachten darf.

Von allen diesen Elementen scheint nur das letztere, die angeborene individuelle Eigentümlichkeit einen Kern relativ ursprünglicher Individualität zu enthalten. Allein worin besteht denn diese angeborene Eigentümlichkeit? Entweder in der Fähigkeit, etwas zu tun, wie die Fähigkeit zum Malen, zur Dichtkunst, zur Musik u. ähnl.; oder in der Neigung des Willens zu dieser oder jener Art (guter oder böser) Handlungen; oder in der eigentümlichen Art, Gegenstände und Lebenslagen zu fühlen. Was uns an-

[1]) Wenn wir kein Bewußtsein haben, nichts fühlen, noch denken, noch wahrnehmen, dann sind wir auch nicht. Denn was bleibt dann von uns übrig? Nichts als die bloße Möglichkeit, d. h. die Bedingungen, welche unser Ich fortwährend neu erzeugen, aber mit diesem nicht selbst identisch sind.

Digitized by Google

geboren und eigentümlich sein kann, ist also auch nicht eine Art zu sein, sondern bloß eine Art, sich gegen andere Dinge zu verhalten. Und so wenig haben diese angeborenen Eigentümlichkeiten von der Natur einer unzerstörbaren Substanz, daß dieselben durch den Einfluß der Erziehung, Umgebung und Gewohnheit modifiziert werden können, wie auch umgekehrt durch Erziehung und Gewohnheit uns neue bleibende, beharrliche Eigentümlichkeiten beigebracht werden können, weshalb es auch mit Recht heißt, daß die Gewohnheit die zweite Natur ist.

Aber es zeigt sich noch ferner, daß individuelle Eigentümlichkeiten in der Hauptsache gar nicht als berechtigt und normal angesehen werden dürfen. Unser Wesen besteht im Fühlen, Denken und Wollen. Eigentümlich kann also einem Menschen nur seine Art zu fühlen, zu denken und zu wollen sein. Aber die Denkweise eines Menschen hat keinen Wert und keine Berechtigung und kann nicht für normal gelten, wenn sie nicht richtig ist — und die richtige Denkweise ist nichts Individuelles. Auch die Gefühlsweise und die Willensrichtung eines Menschen hat keine Berechtigung und kann nicht für normal gelten, wenn sie nicht gerecht und tugendhaft ist — und die gerechte und tugendhafte Gefühlsweise und Willensrichtung ist nichts Individuelles[1]).

So sehen wir unser Wesen alles individuellen Kerns ermangelnd. Was in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel unserer inneren Zustände und Akte das Eine und Bleibende ist, kann nicht wahrgenommen werden und ist nicht eine Substanz, ein realer Inhalt oder Gegenstand, sondern bloß die Einheit einer Funktion oder eines Gesetzes. Faktisch ist unser Ich ein bloßer Komplex oder Prozeß.

3. Sinn und Grund des Selbstbewußtseins.

Das oben konstatierte Ergebnis hat schon *Kant* in seiner Kritik der sog. Paralogismen der reinen Vernunft (namentlich in

[1]) Niemand würde sich auch mit seinen Schwächen und schlechten Eigenschaften identifizieren oder dieselben in alle Ewigkeit beibehalten wollen, und das ist der unzweideutigste Beweis dafür, daß das Schlechte, auch wenn es angeboren ist, nicht zu unserem wahrhaft eigenen, normalen Wesen gehört.

Digitized by Google

der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*) auf seine Art gut dargetan. Aber er hat nicht genug darauf geachtet, was den Grund und Anlaß zu der von ihm kritisierten und widerlegten „rationalen" oder „transzendentalen" Psychologie gegeben hat. Was er Paralogismen der reinen Vernunft nennt, die Voraussetzung der Substantialität, der Einfachheit und der unbedingten numerischen Identität unseres Ich zu verschiedenen Zeiten ist nicht etwa ein Irrtum der Reflexion, sondern eine notwendige Form unseres Selbstbewußtseins. Das sind keine Paralogismen der reinen Vernunft, sondern eine unsere innere Erfahrung selbst bedingende natürliche Täuschung[1]). Wir scheinen uns selbst ein einfacher, von allen anderen getrennter und unabhängiger, sich selbst gleichbleibender Gegenstand, kurz eine Substanz zu sein, etwas, das *ist* und nicht bloß geschieht oder jeden Augenblick neu entsteht, etwas, das ein ursprüngliches, eignes Wesen, ein Selbst besitzt und nicht bloßes Produkt von Ursachen und Bedingungen ist. Ohne diesen Schein wäre Selbstbewußtsein und Individualität in uns, kurz wären wir selbst nicht möglich.

Wir kommen uns selbst als etwas Fertiges, Bekanntes, Einfaches und Beharrliches vor[2]). Daß wir aus Teilen bestehen, niemals fertig und uns selbst gleich sind, daß der ganze Inhalt unserer Persönlichkeit ein durch Ursachen erzeugter ist, so daß ich ein anderes Ich, eine andere Persönlichkeit gewesen wäre, wenn ich in China, oder in der Türkei, oder unter den Eskimos geboren wäre, — das alles scheint unserem natürlichen Bewußtsein absurd zu sein, und nur eine genaue Untersuchung unseres Wesens kann uns von der Wirklichkeit dieses Tatbestandes überzeugen. Nichts ist unbegreiflicher, ja abenteuerlicher, als die wirkliche Beschaffenheit der Dinge der Erfahrung, sowohl der inneren wie der äußeren; aber die natürliche Täuschung lügt uns eine Konformität der empirischen Natur mit unserem Begriffe von der normalen Natur der Dinge vor, und so scheint dem nicht

---

[1]) Das heißt, die „rationale", spiritualistische Psychologie ist wohl ein Irrtum des Denkens, der Reflexion, aber diesem Irrtum liegt eine vor aller Reflexion schon vorhandene natürliche Täuschung zugrunde.

[2]) Eine gute Analyse des Selbstbewußtseins hat *Herbart* in seiner schon zitierten *Psychologie als Wissenschaft* (1. Band, 1. Teil, 1. Abschnitt) gegeben; von seiner Erklärung desselben kann man das gleiche leider nicht sagen.

Digitized by Google

tief genug Hineinblickenden alles in der Welt normal, begreiflich, ja selbstverständlich zu sein. Die Gründe und Faktoren dieser natürlichen Täuschung in unserer Erkenntnis einer äußeren Welt habe ich schon oben dargetan und will das gleiche hinsichtlich der Erkenntnis unserer selbst versuchen.

Der Umstand, daß *wir uns selbst* erkennen, scheint zu implizieren, daß das Erkennende und das Erkannte, das Subjekt und das Objekt in uns ein und derselbe Gegenstand seien. Dies ist aber erstens logisch widersprechend und undenkbar und zweitens auch faktisch nicht der Fall.

Schon in dem Kapitel über die Natur der Vorstellung habe ich diesen Punkt erörtert. Die Annahme, daß ein Gegenstand unmittelbar selbst auch eine Vorstellung oder eine Vorstellung unmittelbar selbst ihr Gegenstand sei, ist ungereimt und unzulässig. Denn erstens können zwei Dinge nicht unmittelbar ein und dasselbe Ding sein. Sind sie voneinander verschieden, so sind sie nicht dasselbe, und sind sie dasselbe, so sind sie nicht voneinander verschieden, also nicht zwei, sondern eins. Behaupten, daß Verschiedenes als solches eins und dasselbe sein könne, heißt den Satz des Widerspruchs aufheben, was allem wirklichen Denken ein Ende macht. Zweitens besteht das Wesen der Vorstellung als solcher eben darin, daß sie *nicht* ihr Gegenstand ist, daß alles in ihr auf etwas von ihr Verschiedenes, als ihren Gegenstand, sich bezieht, dessen Eigenschaften sie bloß wiederspiegelt, ohne dieselben eigen zu besitzen, wie es in dem oben erwähnten Kapitel gezeigt worden ist. Wenn man also sagt, daß die Vorstellung selbst auch ihr Gegenstand sei, so leugnet man eben damit, daß sie eine Vorstellung sei.

Auch das Zeugnis der Tatsachen bestätigt dies. Wären in uns Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes, die Vorstellung und ihr Gegenstand eins und dasselbe, so würde Irrtum, Unwahrheit, d. h. Nichtübereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstand in unserer Selbsterkenntnis nicht möglich sein. Wir sehen aber faktisch, daß in unserer Selbsterkenntnis Unwahrheit nicht allein möglich ist, sondern sogar eine notwendige natürliche Form derselben bildet, daß wir uns notwendig anders erscheinen, als wir in Wahrheit sind.

Also sind in unserem Ich die Vorstellung und ihr Gegenstand,

Digitized by Google

das Subjekt und das Objekt zwei verschiedene Dinge[1]). Wie wir die Einheit unseres Ich in dieser Verschiedenheit seiner Bestandteile zu denken haben, das werde ich weiter unten zu zeigen suchen, hier dagegen will ich andeuten, nach welchen Gesetzen unser Selbstbewußtsein zustande kommt.

„Ich erkenne mich selbst" heißt also nach dem Vorhergehenden: das Erkennende, das Subjekt in mir erkennt das Objekt als sich selbst, d. h. es erkennt den gegebenen realen Inhalt als seinen eigenen Inhalt, die gegebenen inneren Zustände (Gefühle, Wünsche usw.) *als seine eignen Zustände,* obgleich in Wahrheit das Vorstellende und Erkennende in uns nicht selbst das Fühlende und Wollende, das Subjekt nicht unmittelbar das Objekt ist.

Nun können wir konstatieren, daß die Unterscheidung dessen, was ihm eigen, und dessen, was ihm fremd ist (des Ich und Nicht-Ich), wie schon *Fichte* richtig hervorgehoben hat, vom Subjekte nicht erlernt oder im Laufe der Erfahrung erworben werden kann, sondern daß ihr eine ursprüngliche Notwendigkeit oder Intuition desselben zugrunde liegt. Dies habe ich hier oben, in dem 3. Kapitel des 1. Buches, ausführlich dargetan. Ohne eine ursprüngliche, angeborene Intuition des Subjekts in uns könnte die Unterscheidung des uns Eignen und des uns Fremden nicht zustande kommen, ja wäre der Unterschied des Eignen und des Fremden selbst faktisch nicht vorhanden. Denn etwas gehört zu unserem Ich eben dadurch, daß wir es als uns eigen erkennen, und umgekehrt ist ein in unserer Wahrnehmung gegebener Inhalt

[1]) Und zwar von ungleicher Natur. Denn das Subjekt (das Denkende und Erkennende) in uns ist, wie es weiter unten noch hervorgehoben werden wird, etwas seinem Wesen nach Allgemeines, während das Objekt (das Fühlende und Wollende) in uns individueller Natur ist. Darum ist unser Bewußtsein sehr viel weiter als der konkrete Inhalt unserer Persönlichkeit. Außer uns selbst erkennen wir eine ganze Welt, von welcher unsere Persönlichkeit nur einen verschwindenden Teil bildet. Dadurch ist uns also die Möglichkeit gegeben, über uns selbst, über unsere Individualität im Bewußtsein hinauszugehen. Diese Getrenntheit des vorstellenden und des fühlenden Elements in uns erklärt noch einen Umstand, welcher sonst unbegreiflich wäre, nämlich den, daß die Einsichten und Vorstellungen der Menschen oft so wenig Einfluß auf ihren Willen und ihre Handlungen haben, daß die Menschen so oft das Bessere einsehen und dennoch das Schlechtere üben und befolgen. Dies wäre offenbar nicht möglich, wenn das Denkende und das Fühlende in uns ein und derselbe identische Gegenstand wären.

Digitized by Google

uns eben dadurch fremd, daß wir ihn als einen uns fremden erkennen müssen, wie es mit den Empfindungen der äußeren Sinne der Fall ist. Erkennt aber das Subjekt die gegebenen inneren Zustände als seine eignen Zustände, so ist darin eben impliziert, daß es sich selbst als die Substanz erkennt, deren Akzidenzien jene Zustände sind.

Eine Substanz ist ein Gegenstand, welcher 1. ein ihm eignes Wesen besitzt und darum 2. nicht als bloße Funktion eines anderen Gegenstandes gedacht werden kann. Aber unser Ich, unser Selbstbewußtsein besteht eben darin, daß wir ein uns eignes Wesen (nämlich die gegebenen, gegenwärtigen und vergangenen inneren Zustände als unsere eigenen) erkennen. Also erscheinen wir uns notwendig als eine Substanz. Unmöglich können wir uns in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein als etwas Bedingtes, als die Funktion eines anderen Dinges erscheinen. Denn damit würden wir ja eben in diesem Dinge unser wahres Selbst, also nicht einen von uns verschiedenen Gegenstand erkennen. Allein es ist uns in der Wahrnehmung überhaupt gar kein ursprünglicher beharrlicher Inhalt, kein unbedingter Gegenstand gegeben, sondern nur wechselnde Gefühle, Wünsche und andere innere Zustände. Es ist also weder logisch noch faktisch möglich, daß wir uns in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein als die Funktion eines anderen Dinges, als etwas Bedingtes erscheinen, sondern unser Selbstbewußtsein kommt vielmehr eben dadurch zustande, daß wir die gegebenen wechselnden inneren Zustände als die Funktionen unserer selbst und uns selbst also als deren Substanz erkennen. Daß wir faktisch von vielen Bedingungen abhängen, dies können wir bloß aus Erfahrung, durch Induktion, nicht aber in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, durch Intuition, erkennen.

So ist die Selbsterkenntnis, das Ich oder die Persönlichkeit nur dadurch möglich, daß das Ich sich als eine Substanz, als einen einfachen, beharrlichen und unbedingten, von allen anderen getrennten und unabhängigen Gegenstand erkennt. In Wahrheit sind wir, wie oben gezeigt worden, kein solcher Gegenstand; die Erkenntnis eines unabhängigen Selbst in uns ist nur eine natürliche Täuschung, ein bloßer Schein. Aber ohne diese Täuschung wäre unser Selbstbewußtsein nicht möglich und kann

Digitized by Google

darum von derselben gar nicht getrennt werden. Wir sind ein besonderer, von anderen unterschiedener, beharrlicher und einiger Gegenstand eben dadurch, daß wir uns als ein solcher Gegenstand erscheinen. Wohl sehen wir ein, daß wir faktisch kein wahrhaft eignes Wesen besitzen, daß unser wahres Selbst nicht in der Persönlichkeit, in der Individualität, sondern außerhalb derselben liegt; aber diese Einsicht kann sich nicht in unser unmittelbares Selbstbewußtsein verpflanzen, weil ja sonst dadurch das Selbstbewußtsein, die Erscheinung eines Selbst in uns und somit unsere ganze Persönlichkeit aufgehoben sein würde. Es findet hier dasselbe statt wie bei unserer Wahrnehmung der Körper, welche auch durch die Einsicht nicht alteriert wird, daß die Körper in Wahrheit nicht außerhalb unserer Vorstellung existieren. Es sind beiderseits Fälle eines natürlichen Scheins, ohne welchen das Bestehen des gegebenen Inhalts gar nicht möglich gewesen wäre und welchem darum die Ordnung und Gesetzmäßigkeit dieses Inhalts faktisch angepaßt und konform ist.

Solange man dieses nicht begreift, kann man von dem Wesen unseres Ich nur einseitige und falsche Vorstellungen haben, wie es die Lehren der Spiritualisten, der Sensualisten und der Materialisten sind. Die materialistische Lehre ist gegenwärtig vorherrschend. Man ist dahinter gekommen, daß unser Ich oder Selbst kein unbedingter Gegenstand, keine Substanz ist; aber dadurch von dem natürlichen Schein nicht befreit, sucht man hinter allem, was nicht selbst Substanz ist, eine solche als Träger und glaubt nun selbst eine Funktion des Leibes zu sein, im Leibe oder einem Teil desselben, dem Gehirn sein wahres Selbst, die Substanz seines Wesens suchen zu müssen[1]). Allein wie könnten wir in einem Körper unser wahres Selbst sehen, da wir ja alle Körper ausdrücklich als uns fremde und außer uns liegende Dinge erkennen? Liegt nicht ein unmittelbarer Widerspruch in der Behauptung, wir seien ein Teil oder eine Funktion der Außenwelt?

[1]) Die konsequenten Sensualisten verwerfen freilich alle Annahme von Substanzen, nicht bloß von seelischen, sondern auch von körperlichen. Aber der pure, nackte Sensualismus ist ganz unhaltbar. Denn wenn es überall in der Wirklichkeit nichts gibt, als Gefühle und Empfindungen, so ist in diesen also die normale Natur der Dinge gegeben, diese sind selbst das Unbedingte. Allein wer kann denn dies einen Augenblick glauben? Sehen wir doch, daß

Digitized by Google

Wären wir das, so würde dieselbe für uns eben keine Außenwelt sein. Oder sind etwa umgekehrt die Bestandteile unseres Gehirns nicht Körper wie die anderen, nicht Teile der für uns äußeren Welt? Sind doch die Stoffe, welche gegenwärtig unser Gehirn bilden, einst als Nahrungsmittel in unseren Organismus von außen hineingekommen und werden später als Exkremente aus demselben wieder ausgeschieden werden. Man sieht also, in jeder Wendung ist die materialistische Lehre eine Absurdität[1]). Die Hauptsache ist aber die, daß die Körper gar nicht in der Wirklichkeit existieren. Der Umstand, daß wir Körpersubstanzen erkennen, hat ebendenselben subjektiven Grund wie der Umstand, daß wir uns selbst als eine Substanz erkennen, nämlich den, daß das Sein einer Substanz die einzige normale, dem Grundgesetze unseres Denkens entsprechende oder mit der Forderung desselben übereinstimmende Existenzweise ist. Wir können natürlicherweise nicht begreifen, daß es Objekte gibt, welche keine Substanzen sind, d. h. kein wahrhaft eignes Wesen besitzen, und umgekehrt können solche abnorme Objekte nicht bestehen ohne ihre Auffassung durch das Subjekt, dem sie als Substanzen, d. h. als normale Gegenstände erscheinen. Darum erkennen wir in unseren Sinnesempfindungen eine Welt unbedingter, unentstandener und unzerstörbarer Substanzen (Körper); darum scheinen wir auch selbst ein eignes Wesen, ein wahres, substantielles Selbst zu besitzen, welches fertig und bekannt und sich selbst stets gleich ist, und ist es uns verwunderlich, daß wir in Wahrheit ein bloßes Produkt von Bedingungen sind, etwas, das nicht ist, sondern bloß geschieht, jeden Augenblick neu entsteht. In dem Nachfolgenden will ich eben diese wirkliche Beschaffenheit des Ich noch mehr ins Licht setzen.

Gefühle und Sinnesempfindungen nicht allein bedingt sind, sondern sogar einem natürlichen Schein unterliegen, welcher dieselben als Zustände und Eigenschaften von Substanzen zeigt. Woher kommt denn dies? Gehört etwa der Schein und der Irrtum zur normalen Natur der Dinge? Doch ich brauche den Sensualismus nicht besonders zu widerlegen, da das ganze vorliegende Werk eine Widerlegung desselben ist.

[1]) Diese Frage habe ich noch in dem Aufsatz *Gehirn und Seelenleben* behandelt.

Digitized by Google

4. Die Abhängigkeit des Ich von Bedingungen. Welcher Art ist die Einheit des Ich?

Der Gesichtspunkt, unter welchem allein eine wahre Auffassung unseres Ich und der Einheit desselben möglich, ist dieser: Die Einheit des Ich vermögen wir nicht zu begreifen, aber das kann uns nicht irre machen, sobald wir einsehen, daß uns jede Zusammensetzung oder Vereinigung des Verschiedenen überhaupt unbegreiflich ist, weil sie mit dem Grundgesetze unseres Denkens nicht übereinstimmt. Hier gilt es nur den im ersten Teil erörterten Unterschied zwischen einer unbedingten und einer bedingten Vereinigung des Verschiedenen festzuhalten. Daß Verschiedenes als solches (unbedingt, unmittelbar und unwandelbar) eins oder das eine an sich verschieden sei, das ist nicht bloß unbegreiflich, sondern auch logisch widersprechend und unmöglich. Wenn aber das, was in der Wahrnehmung als ein Vieles und Verschiedenes gegeben ist, nach einer anderen, der Wahrnehmung entzogenen Seite (also nicht unmittelbar oder an sich) untereinander in Verbindung steht oder eine Einheit bildet, so ist das für uns zwar auch unfaßlich, aber nicht logisch widersprechend noch unmöglich. Eine solche Vereinigung des Verschiedenen bildet nun den Inhalt unserer gesamten Erfahrung, in einer solchen besteht auch das Wesen unseres Ich. In unserem Ich kommt gar nichts Unbedingtes vor, das Wesen desselben ist fließend und von Bedingungen abhängig; darum dürfen wir keine faktische Eigenschaft des Ich, wenn dieselbe auch noch so unbegreiflich, ja ungereimt zu sein scheint, für wirklich ungereimt, d. h. für logisch widersprechend halten.

So scheint auf den ersten Blick das Faktum, daß das Erkennende und das Fühlende, das Subjekt und das Objekt in uns zwei verschiedene Dinge sind, mit der Einheit unseres Ich unvereinbar zu sein. „Bin ich es denn nicht selbst", wird man sagen, „der sowohl denkt und vorstellt, als auch fühlt und will? Bestehe ich wirklich aus zwei Hälften, von denen die eine fühlt und die andere denkt?" So ist es in der Tat, wie oben bewiesen worden. Undenkbar scheint dies nur darum zu sein, weil wir uns im Selbstbewußtsein als eine normale, also einfache Einheit erscheinen. Allein das ist eben, wie wir wissen, eine bloße Täuschung. Eine normale, unbedingte, einfache Einheit kann die

Digitized by Google

Dualität von Subjekt und Objekt nicht enthalten, kann also ihrer selbst nicht bewußt sein; und umgekehrt kann dasjenige, was seiner selbst bewußt ist, also die Dualität von Subjekt und Objekt enthält, nicht eine normale, unbedingte Einheit sein. Denn eine unbedingte Einheit oder Vereinigung des Verschiedenen ist logisch widersprechend und undenkbar. Und nicht allein sind das Fühlende und das Vorstellende in uns nicht unmittelbar eins, sondern auch jedes für sich genommen, ist weder das Fühlende noch das Vorstellende eine einfache, sichselbstgleiche Einheit, sondern beide sind in beständigem Fluß begriffen, obgleich man allerdings nicht sagen kann, daß das Fühlende in uns eine bloße Sukzession von Gefühlen und das Vorstellende eine bloße Sukzession von Vorstellungen sei. Daß wir uns selbst als eine einfache, unteilbare und stets dieselbe Einheit erscheinen, das ist eben, wie gezeigt worden, eine bloße Täuschung, ohne welche freilich das Selbstbewußtsein nicht möglich ist.

Da also die Einheit und das Bestehen unseres ganzen Ich durch eine Täuschung bedingt ist und eine Täuschung nur in der Vorstellung möglich ist, so ist mithin das vorstellende Subjekt in uns dasjenige, worauf vor allem die Einheit unseres Ich beruht. Das Subjekt ist sozusagen der Grundpfeiler des Ich, denn unser Dasein ist unzertrennlich vom Selbstbewußtsein, ja besteht in demselben.

Die alten Vertreter der „rationalen" Psychologie haben, wie man aus *Kants* Kritik ihrer Argumentation ersieht, aus der Einheit des urteilenden und denkenden Subjekts in uns die Einfachheit der Substanz des Ich selbst erschlossen. In der Tat ist das urteilende Subjekt dasjenige in uns, dessen Einheit am unzweideutigsten zutage tritt. Jedes Urteil, in welchem verschiedene Dinge miteinander verglichen werden, deren Unterschied oder Übereinstimmung erkannt wird, setzt die Einheit des Bewußtseins voraus, worin sie mit Rücksicht aufeinander gefaßt werden. Noch augenfälliger ist dies bei der Erkenntnis der Vergangenheit und der Sukzession der Fall, welche nicht möglich ist, ohne daß das Subjekt sich das Vergangene in seinem Bewußtsein vergegenwärtigt. Man kann also schlechterdings nicht sagen, das vorstellende Subjekt sei eine bloße Sukzession von Vorstellungen, die Einheit des Bewußtseins komme durch ein Zusammenwirken

Digitized by Google

einzelner Vorstellungen selbst erst zustande. Denn wenn auch einzelne Vorstellungen aufeinander wirken können, so ist doch diese Wirkung bloß physischer Art und besteht darin, daß einige Vorstellungen nach den Gesetzen der Assoziation andere ins Bewußtsein nach sich ziehen oder aus demselben verdrängen. Aber aus dem bloßen Zusammensein von Vorstellungen kann keine Einheit des Bewußtseins erfolgen und ebensowenig aus der bloßen Reproduktion früherer Vorstellungen die Erkenntnis des Vergangenen als solchen. Das sind Funktionen, welche physisch nicht erklärt werden können, weil sie nach Gesetzen nicht physischer, sondern logischer Natur geschehen. Der logischen Gesetze kann aber bloß das einheitliche Subjekt teilhaftig werden; nur dieses kann urteilen, Schlüsse ziehen, des Vergangenen sich erinnern und das Zukünftige antezipieren. Das Subjekt ist also kein bloßes Resultat des Zusammenwirkens einzelner Vorstellungen, sondern umgekehrt sind die Vorstellungen, sofern sie ein Urteil enthalten, Akte des Subjekts. Dies ist so augenscheinlich, daß man sich darüber weiter nicht zu verbreiten braucht.

Solange man nun in dem natürlichen Schein befangen bleibt und demgemäß alles Geschehen für eine Funktion von Substanzen hält, muß man freilich notwendig in der Einheit des urteilenden und denkenden Subjekts den Beweis einer einfachen denkenden Substanz sehen, um hintennach diese Annahme als mit den Tatsachen vollkommen unvereinbar wieder fallen zu lassen. Hat man dagegen begriffen, daß die gegebene Wirklichkeit, deren Teile alle in beständigem Fluß und Wechsel stehen, eine abnorme ist, d. h. Elemente enthält, welche dem Unbedingten, der Substanz, oder mit anderen Worten, dem normalen Wesen der Dinge fremd sind, so wird klar, daß das Geschehen nicht eine Funktion (in irgendeinem uns bekannten Sinne) der wahren Substanz sein kann, und man lernt einsehen, daß die Welt der Erscheinungen, obgleich nicht selbst unbedingt, doch auch keinen zureichenden Grund in dem Unbedingten hat, sondern sich selbst relativ unabhängig erhält dadurch, daß sie sich selbst als eine normale Welt, d. h. als eine Welt von Substanzen erscheint. Unter diesem Gesichtspunkt hat man weiter keine Schwierigkeit, auch die Einheit des vorstellenden Subjekts, dem Zeugnis der Tatsachen gemäß, als etwas Reales anzuerkennen, obgleich die-

Digitized by Google

selbe keine Substanz ist und wir uns von ihr überhaupt keinen klaren Begriff machen können. Denn nur das logisch Widersprechende ist unmöglich und völlig undenkbar und nichts Bedingtes, also auch nichts in unserem Ich Vorkommendes kann logisch widersprechend sein.

Am vollkommensten dokumentiert sich die Einheit des erkennenden Subjekts in uns dadurch, daß es in dem Inhalte der Wahrnehmung das, was uns eigen, und das, was uns fremd ist, voneinander unterscheidet. So wenig kann diese Unterscheidung aus den Daten der Wahrnehmung oder deren Zusammenwirken erfolgen, daß durch dieselbe der Unterschied der inneren und äußeren Erfahrung selbst erst zustande kommt. Erst durch die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden in dem Inhalte der Wahrnehmung kann sowohl die Erkenntnis einer äußeren Welt als auch die Erkenntnis unserer selbst und somit unser Ich überhaupt entstehen. Indem das Subjekt die gegebenen wechselnden Gefühle, Wünsche usw. als seine eigenen Zustände und Akte erkennt und auch der vergangenen als der seinigen sich erinnert, erkennt es ein beharrliches Selbst in sich als den Träger derselben. In Wahrheit gibt es aber, wie wir gesehen haben, keinen solchen Träger; die Persistenz des Ich beruht auf der Persistenz des Selbstbewußtseins, also der Funktion des erkennenden Subjekts. Die persistente Funktion des Subjekts aber, die gegebenen Zustände als seine eigenen zu erkennen, offenbart ein Naturgesetz desselben, welches somit die eigentliche Grundlage der Einheit des Subjekts und des Ich überhaupt bildet.

Und nicht allein ist das Subjekt seinerseits genötigt, die gegebenen Gefühle, Wünsche und andere Zustände und Vorgänge als seine eigenen zu erkennen, sondern auch diese Zustände und Vorgänge sind ihrerseits so beschaffen, daß sie dieser Auffassung entsprechen. Die Reihe der Vorstellungen und Erkenntnisse einerseits und die Reihe der Gefühle, Wünsche und anderen inneren Zustände andrerseits sind so eingerichtet, daß sie einem und demselben identischen, unteilbaren und beharrlichen Ich anzugehören scheinen. Ja, so sehr ist dies der Fall, daß dem natürlichen Bewußtsein die Behauptung, unser Wesen, unser Ich sei etwas Zusammengesetztes und Gemachtes, ein Kunstwerk der Natur, ganz ungereimt zu sein scheint. Aber die

Digitized by Google

Analyse der Tatsachen stellt dies außer Zweifel und die Natur hat dafür gesorgt, uns ein *experimentum crucis* in diesem Falle zu liefern, welches vollends jedes Bedenken hinwegräumt, nämlich in den Störungen des psychischen Lebens, in den Geisteskrankheiten. Daß unser Ich keine einfache Substanz, sondern ein komplizierter Organismus ist, das kommt am unzweideutigsten dann zutage, wenn dieser Organismus in Unordnung gerät. Die Geisteskrankheiten sind darum der stärkste Beweis gegen die Annahme einer Substanz des Ich und nach der gewöhnlichen Ansicht also die festeste Stütze des Materialismus.

Die Geisteskrankheit besteht überhaupt darin, daß die Teile und Funktionen des Ich nicht zusammenstimmen. Erzeugt wird jede solche Krankheit durch äußere Einwirkungen, aber die Möglichkeit derselben beweist, daß auch der normale Zustand des Zusammenstimmens aller Teile und Funktionen des Ich nicht etwas Unbedingtes und Ursprüngliches, sondern selbst das Produkt von Bedingungen ist. So haben denn die Physiologen durch Sektionen der Nerven und des Gehirns außer Zweifel gesetzt, daß auch das normale Wesen (d. h. das, was gewöhnlich für das normale Wesen gehalten wird) des Geistes von dem Nervensystem und insbesondere von dem Gehirn abhängt.

Nun wissen wir schon aus dem vorhergehenden, was wir über die Sache zu denken haben. Die Abhängigkeit von dem Leib und von dem Gehirn ist in Wahrheit nichts anderes, als die Abhängigkeit von Naturgesetzen, d. h. von dem wirkenden Prinzipe der Natur. Denn erstens existieren die Körper, also auch das Gehirn, gar nicht in der Wirklichkeit; und zweitens, wenn auch die Atome des Gehirns wirklich existierten, so könnten sie doch durch ihr eigenes, physikalisches Wesen keinen Einfluß auf unser inneres Leben haben, wie sie ja sowohl vor ihrem Eintritt in den Leib als auch nach ihrem Austritt aus demselben keinen haben. Ebenso wie die kunstvolle Anordnung der Atome in dem Leib und dem Gehirn selbst, ist auch deren Zusammenhang mit unserem psychischen Wesen und Leben nur durch das allgemeine wirkende und verbindende Prinzip der Natur möglich gemacht.

Hier sind wir also zu dem letzten Grund der Natur und der Einheit des Ich gelangt. Unser Wesen und Leben ist, ebenso

Digitized by Google

wie unsere Körperwahrnehmung, ein Kunstwerk der Natur. Die Einheit unseres Ich, das, was das Fühlende und das Vorstellende in uns, sowie die einzelnen Gefühle und Vorstellungen untereinander verbindet und den Grund ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit enthält, ist ein Teil des allgemeinen, wirkenden Prinzips der Natur und gleich diesem nicht in der Wahrnehmung erfaßbar. Wir sind das allgemeine Prinzip der Natur, wie es zum Individuum gleichsam verdichtet erscheint. Dies habe ich schon im vorhergehenden Kapitel anzudeuten versucht und man wird jetzt hoffentlich den Sinn davon besser verstehen. Das vorstellende Subjekt in uns ist etwas seinem Wesen nach allgemeines: unser Denken umfaßt eine Welt. Wäre das vorstellende Subjekt nicht an einen gegebenen individuellen Inhalt gebunden, wäre es nicht durch ein Naturgesetz genötigt, einen gegebenen individuellen Inhalt als seinen eigenen zu erkennen oder sich mit demselben zu identifizieren, worauf das Selbstbewußtsein und die Individualität beruht, so würde es etwas schlechthin Allgemeines sein, ohne Beimischung von Individualität[1]). Die Einheit des Bewußtseins, welche nicht bloß darin besteht, daß viele Vorstellungen nebeneinander vorhanden sind, sondern daß in denselben eine ganze reale Welt sowohl in der Gegenwart als auch in der Vergangenheit erkannt wird, das ist es also, was nicht, gleich einer individuellen Erscheinung, nach bloß physischen Gesetzen erklärt werden kann. Die Einheit und Allgemeinheit unseres Bewußtseins dokumentiert unsere Verwandtschaft mit dem allgemeinen, wirkenden Prinzip der Natur, welches seinerseits nichts anderes, als das innere Band ist, das die bewußten Subjekte untereinander verbindet und den Grund der Gesetzmäßigkeit

[1]) Dies darf man jedoch nicht mit *Schopenhauer* so verstehen, daß das erkennende Subjekt in allen dasselbe sei. Das wäre nur dann der Fall, wenn wir alle zu gleicher Zeit dasselbe dächten und vorstellten. Die Erfahrung zeigt aber, daß in jedem von uns ein besonderer Verlauf eigener Gedanken und Vorstellungen stattfindet, von welchem die anderen nichts unmittelbar wissen können. Obgleich also das denkende und erkennende Subjekt etwas seiner Natur nach Allgemeines ist, so ist es doch in den lebenden Wesen individualisiert, und es gibt so viele erkennende Subjekte, als es bewußte Individuen gibt. Das allen Gemeinsame ist nicht das erkennende Subjekt, sondern dasjenige, was eben die Subjekte untereinander verbindet, das allgemeine wirkende Prinzip der Natur.

Digitized by Google

ihrer Wahrnehmungen und ihrer inneren Zustände enthält. Das Allgemeine, die Einheit des Verschiedenen sowohl in uns wie in der Natur überhaupt ist uns zwar weder in der Wahrnehmung gegeben, noch auch recht begreiflich. Da aber diese Einheit keinen logischen Widerspruch impliziert, da in ihr das Verschiedene nicht an sich, unbedingt oder unmittelbar eins oder das eine als solches verschieden ist, so kann uns ihre Unbegreiflichkeit weiter nicht anfechten.

5. Höhere Aussicht.

Noch eine vitale Frage muß in diesem Kapitel berührt werden, da die vorhergehenden Erörterungen dieselbe geradezu herausfordern.

Wenn unser Wesen und Dasein ein Kunstwerk der Natur ist, etwas Zusammengesetztes und Erzeugtes, dessen Teile und Funktionen durchgängig von Bedingungen abhängen, welche Art von Selbständigkeit kann uns dann zukommen? Wie kann dann bei uns von Freiheit und moralischer Verantwortlichkeit die Rede sein? Freiheit ist Selbstbestimmung, d. h. die Bestimmung des Willens nach Gründen und Antrieben seiner eignen Natur, und in dem Vorhergehenden hat es sich uns gezeigt, daß das Individuum keine wahrhaft eigne, unerzeugte und unbedingte Natur hat.

In der Tat kann bei allen lebenden Wesen bis auf den Menschen von Freiheit nicht die Rede sein, wohl aber bei diesem, und der Grund davon ist leicht einzusehen. Eben das, was uns auch des Scheins der Selbständigkeit zu berauben scheint, nämlich die Einsicht, daß wir kein wahres Selbst besitzen, daß unsere Individualität ohne eignen, unbedingten Inhalt und durch Täuschung bedingt ist, bildet in Wahrheit die festeste Grundlage unserer Freiheit und Selbständigkeit. Denn eben diese Einsicht erhebt uns über die Gesetze und Bedingungen unserer empirischen Natur. Haben wir erkannt, daß die Individualität etwas Abnormes enthält und durch Täuschung bedingt ist, daß das wahrhaft eigne, das normale Wesen der Dinge mithin nicht eine Vielheit von Individuen, sondern eine Einheit, eine Substanz ist, so erkennen wir eben damit, daß auch unser wahres Selbst nicht in unserer Individualität, sondern in der einzigen wahren Substanz, oder,

Digitized by Google

um das passendste Wort zu gebrauchen, in Gott liegt. Durch dieses Bewußtsein erheben wir uns über alle Natur. Denn nun erkennen wir es eben als Forderung unseres wahrhaft eignen Wesens, nicht den Naturtrieben, sondern Gesetzen höherer Art, nämlich den *Normen* des Denkens und Wollens, den logischen und den moralischen Gesetzen zu gehorchen. In der Befolgung dieser Gesetze liegt die Freiheit.

Auch zu dieser Einsicht gelangt, bleibt unser Bewußtsein seiner physischen Seite nach von Naturbedingungen abhängig. Ein Druck auf das Gehirn kann uns des Bewußtseins berauben, krankhafte Veränderungen in demselben können uns irrsinnig machen. Aber solange wir uns unserer selbst bewußt sind, stehen wir durch jene Einsicht über der Natur. Um sowohl unsere Abhängigkeit von der Natur als auch unsere Erhabenheit über die Natur in einem Satze auszudrücken, kann man sagen: In dem Menschen ist die empirische Natur zum Gefühl und zum Bewußtsein ihrer eignen Abnormität gelangt und strebt daher über sich selbst hinaus, nach der Norm, nach dem Göttlichen hin.

Die wahre Einsicht und die echte moralische oder tugendhafte Gesinnung sind also etwas im vernünftigen, nicht phantastischen Sinne Göttliches und Übernatürliches, da dieselben nach höheren, übernatürlichen Gesetzen, den Normen des Denkens und Wollens bestehen. Dies ergibt uns auch den Begriff dessen, was man als die normale Verfassung des Geistes ansehen muß. Das, was gewöhnlich für den normalen Zustand des Geistes gilt, ist durch keine scharfe Linie von dem Zustande der Geisteskrankheit getrennt, weshalb es oft schwer fällt, zu ermitteln, ob jemand zu den am Geiste Kranken oder den im gewöhnlichen Sinne Gesunden gehört. In der Tat impliziert die natürliche Verfassung des Geistes, welche gewöhnlich für normal gilt, die Befangenheit in dem natürlichen Schein und dem darauf beruhenden natürlichen Egoismus, und darum eine erstaunliche Masse von Unvernunft und Verkehrtheit, was eben von der Geisteskrankheit nicht wesentlich verschieden ist. Nun ist zwar die schlechthin normale Beschaffenheit in unserer Welt nie zu erlangen, denn diese besitzt Gott, die wahre Substanz allein. Wir dagegen sind ein Teil der Natur, welche ungöttliche, d. h. Gott oder dem normalen Wesen der Dinge fremde Elemente

Digitized by Google

enthält und darum nie von Abnormität frei sein kann. Aber in dem bei uns allein möglichen relativen Sinne ist bloß der Zustand desjenigen Geistes normal, welcher eben aus allen Kräften nach der Norm, nach dem Göttlichen strebt. In diesem Streben liegt daher die höchste Selbständigkeit und Vollendung des menschlichen Individuums.

Nunmehr haben wir das Wesen unseres Ich durchschaut, soweit dies überhaupt möglich ist. Ohne eignen Inhalt, wie ein unbeschriebenes Blatt Papier kommt der Mensch zur Welt[1]), und die höchste Vollendung seiner Individualität liegt, weit entfernt, in einer eigenartigen und absonderlichen Ausprägung seines persönlichen Wesens zu bestehen, vielmehr in der höchsten Allgemeinheit der Einsicht und Selbstlosigkeit der Gesinnung. Denn unser empirisches Selbst beruht auf Täuschung und unser wahres Selbst, unser wahrhaft eignes Wesen liegt in Gott, dem alle Unterschiede der Individualität fremd sind. Darum kann man fast mit den Worten der Schrift sagen: Wer sein Selbst gewinnen will, der verliert es, und nur wer es aufgibt, der gewinnt es in Wahrheit.

6. Von der Erkenntnis anderer Subjekte.

Der Umstand, daß wir andere lebende Wesen außer uns erkennen, setzt selbstverständlich voraus, daß die lebenden Wesen untereinander in Verbindung stehen. Diese Verbindung müssen wir daher zuerst ins Auge fassen. Es gibt zwei Umstände, durch welche oder in welchen eine solche Verbindung sich kund gibt, nämlich:

Erstens sind, um den Ausdruck *St. Mills* zu gebrauchen, die Möglichkeiten objektiver Empfindungen allen Subjekten gemeinsam, d. h. alle Subjekte bekommen unter gleichen Umständen dieselben objektiven Eindrücke oder Empfindungen. Wenn ich z. B. zu meinem Fenster hinausschaue, so sehe ich immer dieselben auf der Straße befindlichen Gegenstände, d. h. ich empfange immer dieselben Gesichtseindrücke. Stellt sich nun ein anderer Mensch

[1]) Denn auch das Angeborene im Individuum ist nichts Ursprüngliches, Unerzeugtes, also ihm wahrhaft Eigenes, sondern selbst ein Produkt von Bedingungen.

Digitized by Google

neben mich, so empfängt er auch die gleichen Eindrücke, und wiewohl jeder von uns seine besonderen Eindrücke oder Empfindungen hat, so glauben wir doch beide in unseren respektiven Empfindungen dieselben Gegenstände auf der Straße zu erkennen. Erfolgt in diesen Empfindungen eine Veränderung, ohne daß einer von uns sich bewegt, so erfolgt dieselbe auf gleiche Weise in uns beiden und wir erkennen sie auch beide nicht als eine Veränderung unserer inneren Zustände, sondern als eine Veränderung der Gegenstände draußen. So ist es auch mit den anderen objektiven Empfindungen bewandt. Es ist also klar, daß der Grund unserer objektiven Empfindungen, die Ordnung, nach welcher dieselben in uns auftreten und aufeinanderfolgen, uns allen gemeinsam ist.

Zweitens bestehen zwischen uns, den Subjekten, auch kausale Verhältnisse. Wenn z. B. jemand spricht, so höre ich die Laute seiner Rede, wenn er mich schlägt, so fühle ich einen Schmerz usw. Das heißt, die Willensentschlüsse eines anderen Menschen haben durch irgendeine noch zu betrachtende Vermittlung gewisse Eindrücke und Gefühle in mir regelmäßig zur Folge, mit anderen Worten, erscheinen als die Ursachen dieser letzteren.

Was sollen wir nun von dieser Gemeinschaft der Subjekte denken? Die gewöhnliche Ansicht ist die, daß wir in keiner unmittelbaren Gemeinschaft miteinander stehen, daß zwischen uns, den Subjekten, Körper existieren, durch deren Einwirkung wir die gleichen Eindrücke unter gleichen Umständen bekommen und durch deren Vermittlung wir auch aufeinander einwirken können. Das ist die Folge des natürlichen Scheins, welcher uns an Körper gebunden und durch einen Raum voneinander getrennt zeigt. Allein ich habe schon oben ausführlich gezeigt, daß die Körper unserer Erfahrung nichts von unseren eigenen Sinnesempfindungen Verschiedenes sind und daß die Annahme anderer, unbekannter, außerhalb unserer Erfahrung liegender Dinge nicht eine Erklärung, sondern umgekehrt eine unabsehbare und dazu unberechtigte Komplikation des zu erklärenden Tatbestandes ergibt.

Wir werden auf diese vermeintliche Erklärung um so eher verzichten können, als die Sache eigentlich keiner Erklärung, sondern einfach nur der Konstatierung bedarf. Zwischen uns,

Digitized by Google

den Subjekten, besteht ein Zusammenhang. Das ist Tatsache. Und nichts hindert uns, diesen Zusammenhang als einen in dem Wesen der Subjekte selbst liegenden zu betrachten. Was brauchen wir also nach Vermittlungen zu suchen? Wären wir selbst Sustanzen, ursprüngliche und voneinander ganz unabhängig existierende Wesen, dann freilich würden unsere Beziehungen einer besonderen Erklärung bedürfen. Allein dem ist nicht so. Obgleich wir uns in unserem gewöhnlichen Bewußtsein als Substanzen erscheinen, so sind wir doch in der Tat entstandene und bedingte Wesen, deren Dasein und Beschaffenheit durch und durch von gegebenen Antezedenzien in der Welt abhängt, in deren Nexus ganz verflochten ist. Also sind unsere Verhältnisse in unserer Natur selbst begründet. Die Induktion aus den Tatsachen kann nie zu einem anderen Ergebnis führen, als zur Konstatierung eines Bandes, welches die gegebenen Objekte und Erscheinungen untereinander verknüpft. In diesem Bande müssen wir daher den Grund sehen, daß die objektiven Empfindungen unter gleichen Umständen bei uns allen die gleichen sind und daß wir in faktischen Verhältnissen untereinander stehen. Unmöglich scheint dies nur dann zu sein, wenn man bei dem Versuche, von allen Körpern zu abstrahieren, infolge des natürlichen Scheins, zu bedenken vergißt, daß es ohne Körper auch keinen Raum gibt, der uns voneinander trennt. Man stellt sich die erkennenden Subjekte immer noch im Raume vor und begreift dann allerdings nicht, wie dieselben ohne körperliche Vermittlung aufeinander einwirken könnten. Allein der Raum und die Dinge im Raume existieren, wie oben ausführlich bewiesen worden ist, bloß in der Vorstellung, nicht in der Wirklichkeit. Die wirklichen Gegenstände der Erfahrung, nämlich wir, die erkennenden Subjekte selbst und unsere Empfindungen, sind nicht im Raume und darum auch nicht nach allen Seiten hin voneinander getrennt, vielmehr nach einer, allerdings der Wahrnehmung entzogenen Seite unseres Wesens untereinander verbunden.

Auf diesem Umstande, daß die Möglichkeiten (objektiver) Empfindungen uns allen gemeinsam sind und daß wir auch ineinander Veränderungen bewirken können, beruht nun die Möglichkeit für uns, andere Subjekte außer uns zu erkennen und deren Dasein mit Sicherheit zu konstatieren. Diese Erkenntnis setzt

Digitized by Google

nicht das wirkliche Dasein von Körpern voraus[1]). Denn wenn Körper oder andere denselben entsprechende Dinge auch wirklich existierten, so könnten sie, als äußere Dinge, nie in unsere Wahrnehmung kommen; der Grund aber, von welchem wir auf das Dasein anderer uns ähnlicher Wesen schließen, sind gewisse Veränderungen unserer inneren Zustände und unserer Wahrnehmungen selbst. Allein die Erkenntnis von Gruppen unserer Empfindungen als Dingen im Raume (Körpern) ist für unsere Erkenntnis anderer Subjekte außer uns durchaus unentbehrlich. Denn ohne diese Projektion des wahrgenommenen Inhalts nach außen würden wir keine Veranlassung und keine Möglichkeit haben, nach Antezedenzien unserer inneren Zustände und wahrgenommenen Veränderungen außer uns zu suchen. Dies ist die unumgängliche subjektive Bedingung, so wie jener oben erwähnte zwischen den Subjekten bestehende Zusammenhang die unumgängliche objektive Bedingung für unsere Erkenntnis anderer lebender Wesen ist. Auf dieser Grundlage ist nun unser Schluß von gewissen Veränderungen in uns auf das Dasein anderer uns ähnlicher Wesen außer uns eine regelrechte Induktion, welche durch unzählige Experimente bestätigt wird. Über diesen Schluß lasse ich *St. Mill* reden. Er sagt:

„Aus welchem Grunde weiß ich oder durch welche Betrachtungen werde ich zu dem Glauben geführt, daß andere fühlende Wesen *(sentient creatures)* existieren? Daß die gehenden und sprechenden Gestalten, die ich sehe und höre, Gefühle und Gedanken haben, oder mit anderen Worten, Intelligenz besitzen *(possess Minds)*? Auch der entschiedenste Anhänger der Intui-

[1]) Im Gegenteil, wenn man wirklich existierende Körper annimmt, dann ist der Schluß auf das Dasein anderer Menschen, wissenschaftlich genommen, nicht zu rechtfertigen. Denn dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft gemäß können die in den Körpern erfolgenden Wirkungen keine anderen Antezedenzien oder Ursachen haben, als vorhergehende Bewegungen der Körper selbst. Wir hätten also demnach kein Recht, die Bewegungen anderer menschlicher Leiber durch den Einfluß von Vorstellungen und Wünschen in ihnen zu erklären. Vielmehr müßten wir dann in den Bewegungen anderer menschlichen Leiber, gleichwie in den Bewegungen unbelebter Körper, rein mechanische Vorgänge sehen, welche durch rein mechanische Ursachen bedingt, also rein automatisch sind. Vgl. darüber den schon erwähnten Aufsatz *Gehirn und Seelenleben* im 2. Bande.

Digitized by Google

tionstheorie zählt dies nicht zu den Dingen, die ich durch direkte Intuition erkenne. Ich folgere dies aus gewissen Dingen, welche, wie mir meine Erfahrung der eigenen Gefühlszustände beweist, Merkmale derselben sind. Diese Merkmale sind von zweierlei Art, vorhergehende und nachfolgende: die für das Gefühl nötigen Bedingungen und die Folgen oder Wirkungen desselben. Ich schließe, daß andere menschliche Wesen Gefühle haben, wie ich, aus dem Grunde, weil erstens dieselben Leiber haben, wie ich, was, wie ich an mir selber weiß, die vorhergehende Bedingung von Gefühlen ist; und weil zweitens dieselben Akte vollführen und andere äußere Zeichen offenbaren, welche bei mir durch Gefühle bewirkt werden, wie ich aus Erfahrung weiß. In mir selber finde ich eine Reihe von Tatsachen, welche in der Sukzession unveränderlich miteinander verknüpft sind, und wovon der Anfang Modifikationen in meinem Leib, die Mitte Gefühle und das Ende — äußeres Betragen bilden. Bei anderen Menschen habe ich das Zeugnis meiner Sinne für das erste und das letzte Glied der Reihe, nicht aber für das mittlere Glied. Ich finde jedoch, daß das Folgen des letzten Gliedes auf das erste in diesem anderen Falle ebenso beständig und regelmäßig ist wie in meinem eigenen. In meinem eigenen Falle weiß ich nun, daß das erste Glied das letzte nur durch das mittlere Glied bewirkt und dasselbe nicht außerdem bewirken kann. Erfahrung also nötigt mich, zu schließen, daß es auch da ein mittleres Glied gibt, welches entweder dasselbe ist bei anderen, wie bei mir, oder aber ein von diesem verschiedenes; d. h. ich muß die anderen entweder für lebende Wesen oder für Automaten halten. Und wenn ich dieselben für lebende Wesen halte, wenn ich glaube, daß das Mittelglied von gleicher Natur ist, wie in dem mir aus meiner Erfahrung bekannten Fall, welcher sonst jenem in allen anderen Rücksichten ähnlich ist, so bringe ich andere menschliche Wesen, als Phänomena, unter dieselben Generalisationen, welche meiner Erfahrung gemäß die wahre Theorie meiner eigenen Existenz bilden. Und wenn ich so verfahre, so handle ich gemäß den wahren Regeln experimenteller Forschung *(enquiry)*" (*An Examination* etc., p. 237—238).

Jede Frage, die ich an einen anderen Menschen richte, überhaupt jede Einwirkung, die ich auf ihn ausübe, ist ein Experiment,

Digitized by Google

welches meinen Schluß auf die innere Ähnlichkeit desselben mit mir bestätigt. Denn die Rückwirkung, welche von ihm auf meine Wirkung erfolgt, ist gerade von der Art, wie ich sie von einem mir ähnlichen Wesen erwarten würde. Daher ist das Dasein anderer Menschen und überhaupt anderer lebender Wesen, obgleich nur erschlossen, doch über jeden Zweifel erhaben und auch nie bezweifelt worden[1]). Wenn man dagegen in gewissen Wirkungen der unbelebten Natur eine Ähnlichkeit mit unseren eigenen Wirkungen sieht und daraus den Schluß auf einen uns ähnlichen Grund dieser Wirkungen zieht, so entbehrt dieser Schluß der experimentellen Bestätigung. Denn die Mächte der Natur reagieren auf unsere Einwirkungen nicht in der Weise, wie wir selbst oder ein anderes uns ähnliches Wesen darauf reagieren würde.

---

[1]) *Descartes* hatte allerdings die Tiere für bloße Automaten erklärt, aber dazu haben ihn besondere Gründe bewogen, welche seiner philosophischen Ansicht eigentümlich sind.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DAS GEFÜHL UND DIE EMPFINDUNG.

Die Wissenschaft hat zwei Interessen, die sich oft durchkreuzen und beeinträchtigen, nämlich einerseits die Tatsachen zu konstatieren und zu erforschen, andrerseits aber dieselben zu erklären. Es ist klar, daß das Verlangen, die Tatsachen zu erklären, nur zu oft dahin führt, daß man dieselben nachlässig, ja geradezu falsch auffaßt. Das Erklären besteht vor allem darin, verschiedene Fakta als Fälle und Modifikationen eines und desselben Faktums nachzuweisen. Es liegt also im Interesse der Erklärer, die Unterschiede der Fakta zu vernachlässigen oder als unwesentlich und abgeleitet darzustellen. So sehen wir denn, daß auch in der Auffassung und der Klassifikation der inneren Erscheinungen dieses irreführende Bestreben sich stark betätigt hat. Vergebens ist es schon längst bemerkt worden, daß man in dem inneren Wesen des Ich dreierlei Art Erscheinungen unterscheiden muß, welche nicht ganz auseinander abgeleitet werden können, nämlich die *Vorstellungen* (man sagt gewöhnlich: das Denken), die *Gefühle* der Lust und Unlust und das *Begehren* und *Wollen* mit den aus ihm entspringenden *Emotionen* und *Affekten* des Gemüts (wie Furcht, Haß, Liebe, Zorn usw.), zu welchen noch als die vierte Art die *Sinnesempfindungen* hinzugefügt werden müssen. Stets war das Interesse der Erklärer tätig, die Einsicht in die Tatsachen zu trüben, um dieselben auseinander ableiten zu können.

So hat man die Vorstellungen als bloße Modifikationen der Empfindungen darstellen wollen, was, wie ich schon ausführlich gezeigt habe, ganz falsch ist. So hat man auch beharrlich die Gefühle der Lust und Unlust aus den Vorstellungen abzuleiten gesucht, und zwar auf die verschiedenste Weise. Einige nahmen an, daß das Gefühl der Lust in uns aus der Betrachtung einer „Vollkommenheit“ in den äußeren Dingen entstehe und Unlust

Digitized by Google

aus dem Gegenteil — das ist die *Wolfsche* oder *Wolfianische* Ansicht. Andere behaupteten, daß Lust aus der Betrachtung einer „Vollkommenheit" in uns selbst entstehe und Unlust aus dem Gegenteil — das ist die *Cartesianische* Ansicht. Nach *Herbart* ist das Gefühl der „gepreßte Zustand der Vorstellungen", die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen „beruhen auf der Verschmelzung (der „Vorstellungen") *vor* der Hemmung, wie die Vorstellungen des Zeitlichen und Räumlichen auf der Verschmelzung *nach* der Hemmung" *(Psychologie als Wissenschaft,* II, S. 92—93).

Es ist merkwürdig, wie die Sucht nach dem Erklären die Menschen gegen die einfachsten, am nächsten liegenden Tatsachen blind machen kann. Alle jene erwähnten Theorien beruhen auf der Verkennung des doch offenkundigen Umstands, daß die Gefühle der Lust und Unlust in erster Linie physiologische, in dem Organismus liegende Ursachen haben. Ich steche mich z. B. mit einer Nadel und fühle infolge davon einen Schmerz. Was in aller Welt hat dieser Schmerz mit der Betrachtung irgendeiner „Unvollkommenheit", sei es in mir, sei es außer mir, oder mit dem Zustande meiner Vorstellungen zu tun?

Wenn man dazu bedenkt, was für ein welttiefes Geheimnis in den Schmerz- und Unlustgefühlen liegt, wie ich es schon im ersten Teil (II, Kap. 5) gezeigt habe, so zwingen einem die kindischen Versuche der Erklärer unwillkürlich ein Lächeln ab. Denn dieselben begnügen sich nicht damit, nach den physikalischen Ursachen der Gefühle, d. h. nach deren unveränderlichen Antezedenzien in der Zeit zu suchen; nein, sie machen Anspruch darauf, das Wesen der Gefühle selbst durch ihre Einfälle zu ergründen und klar zu machen.

Von allen Ableitungen der inneren Phänomena auseinander ist nur eine einzige richtig und begründet, nämlich die Ableitung des Wollens und Begehrens aus den Gefühlen der Lust und Unlust. Das Wollen entspringt in der Tat aus den Gefühlen, wie ich es im nächsten Kapitel zeigen werde. Nichtsdestoweniger ist das Wollen nicht eine bloße Modifikation der Gefühle. Man darf dasselbe zwar nicht als ein besonderes Seelenvermögen, aber doch als ein Phänomen *sui generis* betrachten und muß sich hüten, es mit anderen Phänomenen zu vermengen. Von Seelen-

Digitized by Google

vermögen kann überhaupt nicht die Rede sein, wohl aber von verschiedenen Arten innerer Phänomena, und dieser Arten gibt es vier: die Sinnesempfindungen, die Gefühle der Lust und Unlust, die Vorstellungen und das Wollen.

Weder können die Vorstellungen als eine bloße Modifikation der Empfindungen oder irgendwelcher anderer Objekte gedacht, noch können die Gefühle der Lust und Unlust aus den Vorstellungen oder den Empfindungen abgeleitet werden. Und was die Sinnesempfindungen betrifft, so hat man dieselben stets als von anderen Seelenvermögen unabhängig betrachtet, weil sie zu jeder Zeit direkte äußere Ursachen haben, ja, wie wir wissen, eigentlich selbst als die äußeren Dinge unserer Erfahrung erkannt werden.

Hier wollen wir das Verhältnis der Sinnesempfindungen zu den Gefühlen der Lust und Unlust ins Auge fassen. Dieses Verhältnis kann, wenn man die Sache unbefangen betrachtet, nur als dasjenige von Ursache und Wirkung im gewöhnlichen Sinne gedacht werden. Einige Empfindungen oder Kombinationen von Empfindungen haben unter gewissen Umständen regelmäßig Lust- oder Unlustgefühle zur Folge, gerade auf dieselbe Weise wie die Reizung eines Nerven eine Empfindung und das Erscheinen der Sonne über dem Horizont den Tag regelmäßig zur Folge hat. Wenn es erlaubt ist, eine familiäre Vergleichung zu gebrauchen, so werde ich sagen, daß Gefühl und Empfindung sich zueinander ungefähr so verhalten, wie Wasser und Öl in einem Gefäße. Sie grenzen aneinander, aber vermischen sich nicht. Die Gefühle der Lust und Unlust sind die eigenen Zustände des Ich, die objektiven Empfindungen dagegen ein neben diesen auftretender und sie oft bedingender, aber dem Ich durchaus fremder Inhalt. Es ist ebensowenig möglich durch die Betrachtung der Lust und der Unlust etwas über die äußeren Gegenstände, als durch die Betrachtung der objektiven Empfindungen von Farben, Tönen usw. etwas über das eigene Wesen und Leben des Ich zu erfahren. Die objektiven Empfindungen werden in der Regel als Eigenschaften äußerer Dinge erkannt, und verschiedene Menschen glauben in ihren respektiven Empfindungen dieselben, allen gemeinsamen Dinge zu erkennen, während unsere Gefühle von Lust und Unlust zwar auch eine gemeinsame Ursache haben

Digitized by Google

können, aber nie selbst als etwas allen Gemeinsames erscheinen. Jeder von uns weiß vielmehr von vornherein, daß seine Lust und Unlust nur in ihm selber besteht und von den Gefühlen anderer Menschen durchaus getrennt ist. So sehen wir auch, daß die Gefühle der Lust und noch mehr die der Unlust und des Schmerzes immer dieselben oder die gleichen sind, sich voneinander nur durch den Grad der Intensität unterscheiden, wie verschiedenartig auch die Ursachen sein mögen, die sie bewirken. Wenn uns Schmerzgefühle manchmal qualitativ verschieden (wie brennend, stechend usw.) zu sein scheinen, so kommt dies nur von der Verschiedenheit der Nebenempfindungen, die sie begleiten, her. Darum kann dieser Schein der Verschiedenheit nur in den Gefühlen vorkommen, welche von körperlichen Ursachen herrühren. Denn nur in solchem Falle gibt es solche begleitende Nebenempfindungen. Der rein seelische Schmerz dagegen ist qualitativ immer derselbe, ob er durch den Tod eines uns teueren Wesens oder durch eine uns zugefügte Ungerechtigkeit, oder durch den Anblick fremder Leiden, oder durch irgendeine andere geistige Ursache bewirkt wird.

Aber auch die Sinnesempfindungen sind selbst der Erklärungsmanie tributär gemacht worden. Es gibt nämlich viele Arten der Empfindungen und viele Unterschiede unter denselben; eine Gesichtsempfindung, eine Farbe hat nichts Gemeinsames mit einer Gehörempfindung, einem Ton, und dieser ist wiederum von einem Geschmack total verschieden. Ja, die Farben, Töne, Gerüche und der Geschmack sind selbst sehr mannigfaltiger Natur. Der Geist der Erklärer kann dieses nicht ruhig hinnehmen, sie müssen suchen, die Unterschiede der Empfindungen illusorisch zu machen, aus einem gemeinsamen Prinzip abzuleiten, zumal die Naturwissenschaft ein so verlockendes Beispiel dazu bietet.

Die Untersuchungen der Physiologen über das Zustandekommen der Wahrnehmung haben nämlich zu dem Ergebnis geführt, daß manches darin, was uns einfach zu sein scheint, seine Entstehung der Zusammensetzung mehrerer Elemente verdankt, und daß sogar der Zustand und die Gedankenassoziationen des Subjekts einen erheblichen Einfluß darauf ausüben, wie uns eine gegebene Qualität in der Wahrnehmung erscheint. Da man nun in den materiellen Bedingungen oder Ursachen der Empfin-

Digitized by Google

dungen alle Unterschiede auf rein quantitative Differenzen zurückgeführt hat, auf größere oder geringere Geschwindigkeiten, Längen und Amplituden in den Schwingungen der körperlichen Atome und auf Zusammensetzungen dieser Elemente, so will man dementsprechend auch die qualitative Mannigfaltigkeit der Empfindungen vereinfachen und aus quantitativen Verhältnissen erklären. So wollen z. B. *Spencer* und *Taine* alle Mannigfaltigkeit der Empfindungen aus einem einzigen psychischen Element ableiten und glauben damit in dem Sinne der naturwissenschaftlichen Forschung vorzugehen. Allein das heißt den wesentlichen Unterschied des in dem einen und in dem anderen Falle vorliegenden Tatbestands ganz und gar verkennen. In der materiellen Welt darf man wohl, ja muß man sogar alles rein quantitativ fassen und erklären, weil die materielle Welt keine realen Qualitäten, mithin auch keine Verschiedenheit von Qualitäten enthält. Ganz anders steht aber die Sache in der Welt der Empfindungen, wo alles Qualität und qualitativer Unterschied ist. Denn den Unterschied realer Qualitäten quantitativ erklären, hieße ja, denselben in der Tat als *nicht vorhanden* nachweisen, und das ist denn doch eine unmögliche Aufgabe.

Es ist wahr, daß eine regelmäßige Sukzession von Geräuschen, wenn sie eine gewisse Geschwindigkeit erreicht, einen musikalischen Ton ergibt, dessen Höhe mit der zunehmenden Geschwindigkeit wächst; aber daraus folgt nicht, daß der musikalische Ton selbst aus jenen Geräuschen besteht, eine bloße Kombination derselben ist. Es ist wahr, daß verschiedene Kombinationen von Farben weiß ergeben; aber daraus folgt nicht, daß die Empfindung der weißen Farbe selbst eine bloße Kombination anderer Farbenempfindungen ist. Die *Qualität* der Weiße oder des Weißen kann eben nicht zusammengesetzt sein, sie ist durchaus einfach. So ist auch das Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt; aber niemand wird behaupten wollen, daß die Qualität des Wassers aus den Qualitäten dieser seiner Elemente zusammengesetzt sei. Die Qualitäten sind ihrem Wesen nach durchaus irreduktibel. Wenn etwas qualitativ Neues entsteht, so kann man wohl die Bedingungen seines Auftretens in dem Vorhandenen und früher Dagewesenen nachweisen; aber das *Neue* in ihm, seine unterscheidende qualitative Eigentümlichkeit, kann offenbar

Digitized by Google

auf diese Weise aus dem Vorhandenen nicht abgeleitet werden, gerade weil sie etwas Neues, also in den gegebenen Bedingungen eben nicht Anzutreffendes ist. Wirkliche qualitative Unterschiede aus Zusammensetzungen des Ununterschiedenen ableiten heißt daher einfach etwas aus nichts ziehen wollen[1]).

[1]) *Schopenhauer* (*W. als W. u. V., I,* 165) nennt dies „das törichte Bestreben, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe".

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

DER WILLE.

1. Ursprung und Natur des Willens.

Die gegenwärtige Betrachtung wollen wir durch die Erwägung der Frage einleiten: Ob die Gefühle der Lust und Unlust eine Folge unseres Willens und unserer Tätigkeiten seien oder ob umgekehrt in jenen Gefühlen der Grund des Willens und der Tätigkeit des Ich liege?

So offenbar die Annahme, daß Lust und Unlust ihrem Wesen nach eine Folge des Willens oder irgendwelcher Aktivitäten des Ich seien, den Tatsachen widerspricht, so hat sie doch namhafte Vertreter gefunden. In Deutschland war es bekanntlich hauptsächlich *Schopenhauer,* der die Gefühle aus dem Willen abgeleitet wissen wollte. Dieselben sind nach seiner Ansicht die Folgen einer Einwirkung auf den Willen; diese Einwirkung „heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider, Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist" (*W. als W. u. V., I,* S. 120). Lust und Unlust sind „unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes, augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet" *(Eb.).* Allein auf die Behauptungen *Schopenhauers* kann man überhaupt nicht viel geben, weil sie meistens nicht aus einem rein theoretischen Interesse und nicht aus einer sorgfältigen und unbefangenen Erforschung und Erwägung der Tatsachen, sondern aus gewissen vorgefaßten Annahmen entsprangen. *Schopenhauer* hatte die fixe Idee, daß der Wille der Grund aller Dinge sei, derselbe mußte also auch der Grund der Gefühle sein; eine bessere Begründung dieser Behauptung findet sich bei ihm nicht. Mit der ihm eigenen Sorglosigkeit hat *Schopenhauer* es nicht unterlassen, sich selber auch in diesem Punkte zu widersprechen. So sagt er z. B. ganz richtig:

Digitized by Google

„Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden" (*Eb.*, I, S. 230—231) und an einer anderen Stelle: „weil alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden entspringt" (*Eb.*, S. 429). Aber noch auf derselben Seite wird von ihm wieder das alte Lied angestimmt: „Alles Leiden ist durchaus nichts anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts anderes, als der Objekt gewordene Wille selbst ist." Nach *Schopenhauer* entspringt also alles Wollen aus dem Leiden und umgekehrt alles Leiden aus dem Wollen.

Eine der *Schopenhauer*schen verwandte Ansicht hat in England *W. Hamilton* vertreten. „Alles Vergnügen, sagt er, entsteht aus dem freien Spiel unserer Vermögen und Fähigkeiten; aller Schmerz aus deren gewaltsamer Unterdrückung oder deren erzwungener Tätigkeit" (zitiert in *St. Mills An Examination* etc., p. 542). Dagegen hat *St. Mill* die einfache Tatsache angeführt, daß das Schmecken von Zucker eine angenehme, das Schmecken von Rhabarber eine unangenehme Empfindung zur Folge hat. Durch welche Sophistik könnte man in dem Schmecken von Zucker eine Beförderung und in dem Schmecken von Rhabarber eine Hemmung des Willens oder irgendwelcher Tätigkeiten und Fähigkeiten des Ich ausfindig machen? Augenscheinliche Tatsache ist, daß die Gefühle der Lust und der Unlust den Grund alles Strebens und alles Wollens bilden. Ja, das Verhältnis zwischen den Gefühlen und dem Willen ist der einzige in unserer Erfahrung vorkommende Fall, wo aus der Natur der Antezedenzien die der Folgen *a priori* eingesehen werden kann, was jedoch nicht so zu verstehen ist, daß wir *a priori* eine Kenntnis von unseren Gefühlen und deren Folgen hätten. Was ich sagen will, ist vielmehr folgendes:

Den Schmerz fühlen wir unmittelbar als einen Zustand, welcher nicht bleiben kann, wie er ist, sondern selbst die Nötigung enthält, sich aufzuheben, in einen anderen (also schmerzlosen) Zustand überzugehen. Und die Lust fühlen wir unmittelbar als einen Zustand, welcher nicht bloß keine innere Nötigung enthält, sich aufzuheben oder zu verändern, sondern umgekehrt den Grund enthält, sich gegen alle entgegenwirkenden Einflüsse zu

Digitized by Google

behaupten. Da aber ein Schmerzgefühl sich nicht unmittelbar selbst beseitigen oder aufheben kann, weil dasselbe eine Wirkung anderweitiger Ursachen d. h. die unveränderliche Folge gewisser, von dem fühlenden Subjekte durchaus verschiedener Antezedenzien ist, — so können wir aus der Natur des Schmerzes *a priori* ersehen, warum ein fühlendens Wesen notwendig bestrebt sein muß, die Ursachen seiner Schmerzgefühle zu entfernen oder außer Wirksamkeit zu setzen. Und auf gleiche Weise vermag ein Lustgefühl sich nicht unmittelbar selbst gegen widerstreitende Einflüsse zu behaupten, weil dessen Dasein und Nichtsein von unveränderlichen Antezedenzien oder Ursachen abhängt. So können wir aus der Natur der Lust *a priori* ersehen, daß ein fühlendes Wesen bestrebt sein muß, die Ursachen seiner Lustgefühle möglichst zu erhalten oder, wenn dieselben fehlen, sie herbeizuschaffen und zu verwirklichen. Die Ursachen der Lust nennt man nun *angenehm*, die der Unlust *unangenehm*. Die in dem Wesen des fühlenden Subjekts liegende Anziehung zu den ersteren heißt das *Begehren* und die in dessen Wesen liegende Abstoßung gegen die letzteren heißt das *Verabscheuen*. Wir können mithin einsehen, wie und warum das Begehren und das Verabscheuen aus der Natur der Lust- und Unlustgefühle folgt. Aber das Begehren und das Verabscheuen machen den Willen aus oder sind wenigstens dessen konstitutive Elemente; sie repräsentieren zusammen das innere *Streben*, welches den Kern alles Willens bildet. Also ist der Wille eine Folge der Gefühle.

In der Tat, ist es nicht eine unzweifelhafte und unverkennbare Tatsache, daß alles Wollen aus Nichtbefriedigung entsteht und Befriedigung zum Endziel hat? Und was sind Befriedigung und Nichtbefriedigung anderes, als Gefühle? Sagen, daß der Wille vor den Gefühlen existiert, heißt sagen, daß die Tendenz eines Zustandes zur Veränderung vor dem Zustande selbst existiert, der sich zu verändern strebt. Das ist auf einem anderen Gebiete dieselbe Behauptung, wie die, daß die Attraktion der Körper vor diesen selbst existiert habe, daß die Körper oder deren Bestandteile einander angezogen haben, ehe sie ins Dasein kamen, ja daß dieselben infolge dieser ihrer Anziehung erst entstanden seien. So widersinnig diese letztere Behauptung auch ist, so hat dieselbe doch, wie wir in einem vorhergehenden

Digitized by Google

Kapitel gesehen haben, ihre Vertreter, und zwar keine geringen, unter den Philosophen gefunden.

Hier will ich noch eine paradoxe Behauptung *Bains* erwähnen, deren Kritik zur Erläuterung unseres Gegenstandes beitragen kann. Wir haben gesehen, daß die Lust unmittelbar, solange sie unangefochten besteht, keinen Grund zum Streben und Handeln enthält, wohl aber die Unlust und der Schmerz. Im Gegensatze dazu behauptet nun *Bain*, daß umgekehrt, „die Lust zur Tätigkeit treibt, der Schmerz dieselbe zum Stillstand bringt" (in einer Anmerk. zu dem Werke *James Mills Analysis* etc., II, p. 384, auch in seinem Werke *Mental and moral science*, 3. ed., p. 322). Ja, er sagt noch deutlicher: „Die eigentliche bewegende Kraft des Schmerzes ist nicht der Zustand des Leidens selbst, sondern die Hoffnung auf Erlösung aus demselben, und die Erlösung vom Schmerz ist selbst eine Art von Lust" (*Analys.*, II, p. 387) [1]). Diese Meinung kommt daher, daß *Bain* physiologische Erfahrungen ohne weiteres als psychologische Fakta verwertet. Wir sehen in der Tat, daß Tiere und auch Menschen in einem vergnügten Zustand sich oft lebhaft bewegen, dagegen wenn verwundet oder krank, sich möglichst unbeweglich verhalten. Aber sie bewegen sich im ersteren Falle nicht aus dem Grunde, weil sie vergnügt sind, sondern weil die Bewegung zur Erhaltung oder Steigerung ihres Lustgefühls beiträgt. Und im anderen Falle ist nicht der Schmerz die Ursache der Unbeweglichkeit, sondern umgekehrt der Umstand, daß die Bewegung den Schmerz vermehrt. Solange eine Lust vorhanden ist, zu deren Erhaltung oder Steigerung keine Bewegungen nötig sind, sehen wir eine vollkommene Bewegungslosigkeit bestehen, so z. B. bei dem Anblick einer schönen Natur, bei dem Anhören angenehmer Melodien (mit Ausnahme der Tanzweisen, weil bei diesen die taktmäßige Bewegung des Körpers das Vergnügen noch erhöht), beim Liegen in einem warmen Bad, bei dem *Keif* der Orientalen und in allen ähnlichen Fällen. Und umgekehrt, wenn Bewegung

[1]) Man muß vielmehr umgekehrt sagen, das Vergnügen kann zum Handeln treiben nur insofern es vermißt wird, d. i. nur insofern dessen Abwesenheit Unlust bedingt oder erzeugt. Ein Vergnügen, welches — aus Unkenntnis oder aus anderen Gründen — nicht vermißt wird, wird auch nicht gesucht oder angestrebt.

Digitized by Google

einen vorhandenen Schmerz nicht steigert, so tritt, selbst bei der Unmöglichkeit, die Ursache des Schmerzes zu entfernen, doch eine rastlose Beweglichkeit ein, welche entweder im Schreien, oder im Umherlaufen, oder in irgendeiner Beschäftigung sich Luft macht, durch welche man den Schmerz zu betäuben sucht. Die Behauptung *Bains* beruht also auf einem Mißverständnis[1]).

Die eigentümliche Spontaneität, deren wir in uns selber uns bewußt sind, unterscheidet sich eben dadurch von der Aktivität oder Ursächlichkeit der leblosen Dinge, daß sie ihren Grund in uns selber, in unseren Gefühlen hat. Wir enthalten selbst, zwar nicht unbedingt, sondern, wie eben angedeutet, nur unter gewissen Bedingungen, die Nötigung, das Streben, unsere eigenen Zustände und infolge davon auch die Zustände anderer Dinge zu verändern. Dies folgt, wie gezeigt, aus der eigenen Natur gewisser Zustände in uns, während man aus der Natur und dem Zustande eines leblosen Dinges nie ersehen kann, warum dieser Zustand einen Grund zu Veränderungen enthält[2]). Die Ursächlichkeit der leblosen Dinge ist in keiner Hinsicht in dem individuellen Wesen derselben begründet, sondern vielmehr ausschließlich in dem allgemeinen wirkenden Prinzip, welches alle Dinge untereinander verbindet und welches man Kraft nennt. Den Grund z. B., warum ein irdischer Körper auf die Erde zu fallen strebt, kann man nie in dem individuellen Wesen desselben finden; dieser Grund ist die Gravitation, welche die Körper untereinander verbindet. Eine scheinbare Ausnahme davon macht das Streben eines bewegten Körpers, sich weiter fortzubewegen; denn dieses Streben besteht außer allen Verhältnissen zu anderen Dingen. Aber die aufmerksame Betrachtung lehrt, daß diese scheinbare Ausnahme vielmehr eine Bestätigung des oben hervorgehobenen Gegensatzes ist. Betrachten wir einen bewegten Körper in

[1]) *Bain* sagt denn auch selbst an einer anderen Stelle ganz richtig: „Pleasure prompts to action for its continuance, increase or renewal; and pain prompts to action for its cessation, abatement or prevention" (*Sens. and Intell.*, p. 4, ähnlich auch p. 347).

[2]) Dies widerspricht jedoch nicht der in einem früheren Kapitel aufgestellten Behauptung, daß unsere eigene Ursächlichkeit als solche von der Ursächlichkeit der anderen, leblosen Dinge nicht unterschieden ist. Denn wir enthalten zwar eine innere *Nötigung* (nämlich bei Schmerz- und Unlustgefühlen), aber kein inneres *Vermögen*, Veränderungen außer uns zu bewirken.

Digitized by Google

irgendeinem Punkte seiner Bahn, so wird klar, daß dessen Zustand selbst die Nötigung enthält, in diesem Punkte nicht liegen zu bleiben, sondern zu immer anderen Punkten des Raumes überzugehen. Allein was ist der Grund dieses Strebens in dem bewegten Körper? Nicht eine Spontaneität, sondern das Gegenteil einer solchen, die Inertie. Der bewegte Körper strebt seinen Ort immer zu wechseln, nicht weil sein Zustand die Nötigung enthält, sich selbst zu ändern, sondern umgekehrt, weil er aus sich allein, ohne äußere Ursache keine Veränderung in sich hervorbringen kann, vielmehr stets beharren oder sichselbstgleichbleiben muß. Sobald in dem Zustande eines bewegten Körpers eine Veränderung hervorgebracht wird, z. B. dadurch, daß er auf einen anderen Körper stößt, kann man nicht mehr *a priori* einsehen, welches die Folge oder die Wirkung dieser Veränderung sein wird, weil die Gesetze der Mitteilung der Bewegung nicht in dem eigenen, individuellen Wesen der Körper ihren Grund haben, sondern in dem allgemeinen verbindenden Prinzipe, in welchem sich ihre Relativität geltend macht.

Die Eigentümlichkeit der Spontaneität und des Strebens der lebenden Wesen besteht also darin, daß dieses Streben in den Gefühlen der Lust und der Unlust seinen Grund hat. Dieses unterscheidet unseren Willen von den Energien der leblosen Natur. Damit wird uns auch die hohe Bedeutung der Gefühle klar. Dieselben bilden in der Tat den eigentlichen Schwerpunkt unseres ganzen Wesens[1]). Wären wir keiner Lust und Unlust fähig, so würde uns alles vollkommen gleichgültig sein; wir würden keinen inneren Antrieb haben, nach irgend etwas zu streben noch irgend etwas zu tun. Die ganze gemütliche und moralische Seite unseres Wesens würde wegfallen und selbst unser Intellekt zu einem bloßen Mechanismus herabsinken, dessen Getriebe durch rein äußerliche Beweggründe unterhalten wäre. Der Intellekt besitzt zwar auch eine Spontaneität, aber dieselbe besteht nicht in einem inneren Impuls zur Betätigung, sondern in inneren oder eigenen Gesetzen, welche seine Funktion bestimmen, welche dieselbe einmal durch irgendeine Ursache in

[1]) Obgleich der bloße Mechanismus des Ich, als eines sich selbst erkennenden Wesens, seinen Schwerpunkt, wie schon früher gezeigt worden, in der vorstellenden Hälfte desselben, d. h. in dem erkennenden Subjekte hat.

Digitized by Google

Gang gebracht und darin unterhalten wird. Ein solcher Fall kommt wirklich in jedem neugeborenen Kinde vor, bei welchem noch kein Zusammenhang zwischen den Gefühlen und den Vorstellungen besteht, und welches daher den Verlauf seiner Vorstellungen noch nicht kontrollieren kann. Ohne seinen Anteil, rein durch äußerliche Antriebe, infolge der Reizung der Sinnesnerven und der Gesetze der Assoziation, also rein mechanisch, geht alles im Intellekt eines solchen Kindes zu, werden Vorstellungen hervorgerufen und reproduziert, Assoziationen gebildet, die Kenntnis von Objekten angebahnt. Daß auch das Grundgesetz *a priori* des Denkens an diesem beteiligt ist, das ändert den mechanischen Charakter dieser Funktionen nicht, denn das Grundgesetz *a priori* wirkt vor aller Reflexion in der Art eines bloßen Instinkts. Ein solches Kind lernt daher viel ohne Anstrengung und ohne Ermüdung, weil sein Intellekt ebenso mechanisch fungiert, wie die Herzmuskeln, welche auch keine Anstrengung und Ermüdung kennen. Wir dagegen üben, im wachen Zustande, eine stete Kontrolle über den Verlauf unserer Vorstellungen. Immer steht bei uns irgendein Interesse im Vordergrunde, das die Aufmerksamkeit erweckt, resp. fixiert, d. h. die Anstrengung herbeiführt, welche nötig ist, um gerade die beabsichtigte Ordnung in der Sukzession der Vorstellungen einzuhalten. Aber allem Interesse liegen die Gefühle zugrunde. Selbst das rein intellektuelle Interesse an der Erwerbung neuer Kenntnisse und der Entdeckung neuer Wahrheiten ist ohne Lust und Unlust nicht denkbar. Diese sind also der eigentliche innere Grund aller der großartigen Leistungen des menschlichen Intellekts in Wissenschaft und Kunst. Man darf mithin nicht glauben, daß eine „reine Intelligenz", ohne Beimischung der Gefühle, etwas Höheres wäre; dieselbe wäre vielmehr eine bloße Maschine. Die reine „Intelligenz", d. h. die bloße Vorstellung ist schon ihrer Natur nach etwas Untergeordnetes, da ja ihre ganze Funktion darin besteht, andere Dinge abzubilden oder wiederzuspiegeln.

2. Die Gesetze des Willens.

Auf diesem Umstande, daß das Streben der lebenden Wesen einen inneren Grund hat, beruht eine weitere Eigentümlichkeit ihrer Kausalität, welche dieselbe von der Ursächlichkeit der leb-

Digitized by Google

losen Dinge unterscheidet, nämlich die, daß sie durch *Vorstellungen* vermittelt werden muß.

Der Grund des Strebens und Wollens der lebenden Wesen ist, wie wir gesehen haben, das Vorhandensein von Zuständen in ihnen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, die innere Notwendigkeit enthalten, sich selbst aufzuheben oder in andere überzugehen. Solcher Art Zustände sind die Schmerz- und Unlustgefühle. Aber es ist von vornherein klar, daß die Tendenz eines Zustandes, sich selbst aufzuheben, unmittelbar nur eine rein innere Veränderung herbeiführen kann, nämlich den Übergang dieses Zustandes in einen anderen. Wie der Grund, so ist auch das Ziel des Strebens eines lebenden Wesens in ihm selber, in seinen Gefühlen enthalten und kann daher in keiner direkten Beziehung zu äußeren Gegenständen und Ursachen stehen. Unsere Unlustgefühle können zwar selbst durch äußere Ursachen bewirkt, oder richtiger, herbeigeführt werden, aber der ihnen eigene *Trieb zur Veränderung* kann keine äußeren Ursachen, mithin auch keine Richtung und Beziehung nach außen haben. Wenn dagegen das Subjekt eine *Vorstellung* von den äußeren Ursachen seiner Gefühle hat, so kann es nicht nur, sondern muß auch auf diese einzuwirken suchen. Denn dann sieht es ein, daß es sein Ziel, nämlich die gewünschte Veränderung seiner inneren Zustände nur durch die Einwirkung auf die äußeren Ursachen derselben erreichen kann. Daraus folgt aber, daß äußere Ursachen ein lebendes Wesen nur durch Vermittlung seiner Vorstellungen, d. h. in Gestalt von *Motiven* bewegen können und daß die Kausalität eines solchen Wesens gleichfalls durch Vorstellungen vermittelt, d. h. ein *Handeln nach Zwecken* sein muß.

Die Einwirkung äußerer Ursachen auf die Gefühle, die inneren Zustände eines lebenden Wesens geschieht zwar ohne jede Vermittlung von Vorstellungen und wird durch diese Einwirkung, im Fall dieselbe unangenehm ist, das Subjekt zur Tätigkeit angetrieben. Aber die Richtung seiner Tätigkeit wird nicht durch die äußeren Ursachen selbst, sondern durch die Vorstellung, die das Subjekt von ihnen hat, bestimmt. Hat dasselbe eine irrtümliche Vorstellung von den Ursachen seiner Zustände, so wird es auch in seinem Handeln irre geleitet. Denn es wird dann nicht auf die wirklichen Ursachen seiner Zustände, sondern auf diejenigen

Digitized by Google

Dinge und Umstände, die es für die Ursachen derselben hält, einzuwirken suchen. So greift oft ein Kranker nach Mitteln, die seinen Zustand nur verschlimmern können, in dem Glauben, durch dieselben die Ursachen seiner krankhaften Gefühle zu entfernen.

Mit diesem Umstande, daß äußere Ursachen das Subjekt nur durch Vermittlung seiner Vorstellungen bewegen können, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß dasselbe durch noch nicht gegenwärtige, sondern bloß erwartete, gefürchtete oder erhoffte Ursachen bewegt wird. So nimmt die Kausalität eines lebenden Wesens einen von der Ursächlichkeit der unbelebten Dinge ganz verschiedenen Charakter an. Und dies hat sogar viele zu dem Glauben verleitet, daß das Handeln des Menschen dem Gesetze der Kausalität nicht unterworfen sei. Denn da das Verhältnis zwischen den Handlungen des Menschen und den äußeren Veranlassungen derselben kein unmittelbares und direktes ist, wie dasjenige zwischen physischen Ursachen und Wirkungen, sondern durch die Vorstellungen oder die Ansichten vermittelt wird, die er von den Dingen hat, und da diese Ansichten anderen Menschen nicht immer bekannt, ja ihm selber manchmal nicht klar bewußt sind und dazu noch sich ändern können, und da obendrein die Empfänglichkeit verschiedener Menschen für dieselben Motive verschieden ist und sogar bei demselben Subjekte nicht unter allen Umständen sich gleich bleibt — so ist klar, daß die Handlungen des Menschen nicht so unveränderlich und augenscheinlich auf die Motive folgen können, wie die physischen Wirkungen auf ihre Antezedenzien folgen, und dies bewirkt leicht den Schein einer Gesetzlosigkeit in dem Handeln des Menschen. Daß aber das Handeln des Menschen in der Tat gesetzlos wäre, davon kann natürlich gar nicht die Rede sein, da eine Ausnahme von dem Gesetze der Kausalität schlechterdings undenkbar ist. Vielmehr erfolgen die Handlungen des Menschen aus den gegebenen Antezedenzien, wenn man nur die ganze Summe derselben in Betracht zieht, ebenso unausbleiblich wie irgendein anderes Naturereignis. Hier will ich eben über die Gesetze, die das Handeln der lebenden Wesen bestimmen, einige Bemerkungen machen.

Das Grundgesetz des Strebens und Handelns aller lebenden Wesen ist unabänderlich durch die Natur der Zustände bestimmt, aus denen alles Streben selbst entspringt. Diese Zustände sind,

Digitized by Google

wie wir wissen, die Schmerz- und Unlustgefühle, weil diesen die Tendenz innewohnt, sich selber aufzuheben. Das Grundgesetz alles Wollens ist daher — Schmerz und Unlust zu fliehen und folglich auch nach dem Gegenteil derselben, d. h. nach der Lust zu streben. Die Lustgefühle, welche, wie wir oben gezeigt haben, unmittelbar, an und für sich keinen Grund zur Veränderung und Wirksamkeit enthalten, werden vermittels der Vorstellungen auch zu wirksamen Motiven, indem das Subjekt durch die Vorstellung eines ihm fehlenden Lustgefühls angetrieben wird, dasselbe in sich zu bewirken oder herbeizuführen. Lust und Unlust sind also die eigentlichen, weil die inneren Triebfedern alles Wollens. Ein lebendes Wesen kann gar nicht anders, als durch eine Einwirkung auf seine Gefühle oder durch die Vorstellung einer solchen bewegt werden.

Nun ist aber das Dasein eines lebenden Wesens an das Bestehen eines leiblichen Organismus gebunden, welches von vielen Bedingungen abhängt, und diese Bedingungen müssen zum Teil durch das Wirken des lebenden Wesens selbst erzeugt oder herbeigeführt werden. Durch diesen Umstand wird sofort die Notwendigkeit von besonderen Naturgesetzen des Wollens in den lebenden Wesen offenbar. Aus diesem Umstande erhellt zu allererst, daß das Grundgesetz eines lebenden Wesens die Selbsterhaltung sein muß, da das Bestehen des lebenden Wesens eben die notwendige Bedingung aller weiteren Eigenschaften und Gesetze desselben ist. Aber in der Natur eines wollenden Wesens liegt unmittelbar kein Trieb zur Selbsterhaltung. Im Gegenteil entspringt alles Wollen und Streben, wie wir gesehen haben, aus Zuständen, die sich *nicht erhalten* können, sondern vielmehr die Tendenz haben, sich selbst aufzuheben. Darum mußte der Selbsterhaltungstrieb den lebenden Wesen besonders eingepflanzt werden; und da diese nicht anders als durch Einwirkung auf ihre Gefühle bewegt werden können, so mußte auch der Selbsterhaltungstrieb auf die Gefühle gepfropft werden. Dies geschieht nun in der Weise, daß die Vorstellung der eigenen Vernichtung in dem Subjekte Furcht bewirkt, d. h. zur Ursache eines peinlichen Gefühls wird.

Unmittelbar kann in dem Gedanken der eigenen Vernichtung kein Grund zur Furcht oder zu einem peinlichen Gefühle liegen.

Digitized by Google

Denn da das Nichtsein selbst nicht schmerzhaft ist, so kann auch die Erwartung oder Vorstellung desselben nicht naturgemäß schmerzhaft sein. Die Furcht vor der Vernichtung ist also nicht ein eigenes, ursprüngliches Gesetz des wollenden Wesens, sondern ein ihm eingepflanztes, beruht auf einer natürlichen Täuschung. Man kann ihre Notwendigkeit nicht aus der inneren Natur eines wollenden Wesens, sondern nur aus den Bedingungen seines Bestehens in der empirischen Welt ersehen.

Allein die Furcht vor der Vernichtung ist bloß die negative Seite des Selbsterhaltungstriebes. Sie zwingt das lebende Wesen, alle Gefahren, die sein Leben bedrohen, zu fliehen und denselben vorzubeugen, aber nicht unmittelbar auch die positiven Bedingungen seines Bestehens zu erfüllen. Das letztere wird durch eine andere Einwirkung auf seine Gefühle erreicht, die sich in seinen *Bedürfnissen* kundgibt. Die Sache ist so eingerichtet, daß die Erfüllung der für das Bestehen des lebenden Wesens nötigen Bedingungen, d. h. die Befriedigung seiner Bedürfnisse für dasselbe angenehm, die Nichtbefriedigung dagegen unangenehm und sogar schmerzlich ist. Dadurch wird das lebende Wesen angetrieben, für seine eigene Erhaltung sowie für die Erhaltung seiner *species* durch Zeugung zu sorgen. Hunger, Durst, Geschlechts- und Elternliebe sind solche ursprüngliche Triebe, ohne deren Vorhandensein die animalische Welt nicht würde bestehen können.

Da diese Triebe vor jeder einzelnen Erfahrung angenehmer und unangenehmer äußerer Einwirkungen vorhanden sind, so hat dies viele zu der irrtümlichen Ansicht geführt, daß die Gefühle der Lust und Unlust selbst eine Folge jener Triebe seien. Wie unhaltbar diese Ansicht ist, haben wir im vorigen schon gesehen. Wenn die Triebe von den Gefühlen unabhängig wären, so würde es sich fragen, wozu die letzteren überhaupt da sind. Dann könnten die lebenden Wesen direkt, wie die unbelebten, bewegt und allen nötigen Zwecken dienstbar gemacht werden. Allein darin gerade besteht der große Unterschied zwischen den lebenden und den unbelebten Wesen, daß erstere in ihren inneren Zuständen selbst den Grund zu Veränderungen enthalten und nur durch Einwirkung auf dieselben bewegt werden können. Das Tier würde nicht nach Nahrung suchen, wenn der Mangel der Nahrung

Digitized by Google

in ihm nicht einen peinlichen Zustand herbeiführte. Es würde sich nicht begatten, wenn das Bedürfnis darnach nicht entweder in dem unangenehmen Gefühl der Nichtbefriedigung oder in der Vorahnung der Lust, welche aus der Befriedigung des Bedürfnisses entsteht, wurzelte. Wenn man solche Fälle nach Erfahrungsgründen beurteilen will, so muß man ausschließlich nur die menschliche Erfahrung dazu benutzen, welche allein unmittelbaren Zugang zu den inneren Zuständen des wollenden und handelnden Subjekts gestattet.

Wir sehen also, daß ein lebendes Wesen einem ganzen System von Naturgesetzen unterworfen sein muß, welche seinen Willen bestimmen. Diese Gesetze haben sämtlich den Zweck, das Individuum und die Gattung zu erhalten, weshalb deren Grundtendenz der Egoismus, die rücksichtslose Selbstbehauptung bildet, welche in der Natur einen allgemeinen Kampf ums Dasein erzeugt. Aber wir haben gesehen, daß die Individualität und die Vielheit der Objekte dem Wesen der Dinge an sich fremd, also etwas Abnormes ist. Dieselbe ist denn auch durchgängig durch Täuschung bedingt. Auf Täuschung beruht, wie oben bewiesen worden, nicht allein das Selbstbewußtsein, welches die notwendige Form des individuellen Daseins ausmacht, sondern auch das System der Triebe, welche der Erhaltung der Individuen und der Gattungen dienen. Man begreift also, warum der Mensch in den Gesetzen seiner empirischen Natur nicht die normalen Gesetze seines Wesens, nicht die wahren Normen seines Willens sieht und seine Freiheit nicht in der Befolgung der Naturtriebe sucht. Freiheit ist das Wollen und Handeln nach Gesetzen, welche in unserer eigenen Natur wurzeln; aber die empirische ist nicht die wahrhaft eigene Natur der Dinge, und Unterwerfung unter die Naturgesetze ist darum nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, Heteronomie, Abhängigkeit von fremden Beweg- und Bestimmungsgründen. Somit ist nicht der Egoismus, welcher das empirische Grundgesetz des Individuums bildet und dessen Individualität bedingt, sondern das Gegenteil desselben, das moralische Gesetz die wahre Norm unseres Willens und also auch das Gesetz der Freiheit. Doch habe ich diese Fragen ausführlicher in meiner Schrift *Moralität und Religion* behandelt und kann es hier bei diesen wenigen Bemerkungen bewenden lassen.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG ALS REALER VORGANG BETRACHTET.

In einem Kapitel am Anfang des ersten Teils habe ich das Wesen der Vorstellung ausführlich erörtert, welches Kapitel daher als Einleitung zu den jetzt folgenden dienen kann. Namentlich glaube ich dort folgendes festgestellt zu haben: Das Wesen der Vorstellung besteht darin, daß sie selbst, an sich *nicht das* ist, was sie vorstellt, daß sie die Affirmation eines von ihr unterschiedenen Gegenstandes, den Glauben an das Dasein desselben enthält.

Diesem gemäß muß man in der Vorstellung zwei Seiten unterscheiden, die ich resp. die reale und die ideelle nenne. Man kann nämlich die Vorstellung erstens nach dem betrachten, was sie selbst, an sich, als ein realer Vorgang in der Wirklichkeit ist, abgesehen von allem, was in ihr vorgestellt wird — und dies ist die *reale* Seite derselben. Man kann aber zweitens die Vorstellung auch nach dem betrachten, was und wie in ihr vorgestellt wird, und dies ist die *ideelle* Seite derselben. Die Funktionen und die Gesetze der Vorstellung sind nach diesen beiden Seiten ganz verschiedener Natur.

Die Funktionen der Vorstellung ihrer realen Seite nach sind: die *Rezeptivität*, die *Reproduktion* und die *Assoziation* des reproduzierten Inhalts. Die Gesetze der Vorstellung ihrer realen Seite nach sind physischer Natur, nämlich Kausalgesetze des Bewirktseins durch Objekte und der Assoziation untereinander.

Die Funktionen der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach sind: das *Urteilen*, das *Schließen*, als ein Spezialfall desselben die *Rekognition*, das Wiedererkennen des Früheren, und endlich die *Generalisation*. In diesen Funktionen besteht alles Denken und Erkennen als solches. Die Gesetze der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach sind nicht physischer, sondern logischer Natur, d. h.

Digitized by Google

sind nicht Kausalgesetze, sondern Prinzipien von Affirmationen und Negationen, allgemeine Gründe des Glaubens und Nichtglaubens. Es wird natürlich nicht geleugnet, daß auch die oben erwähnten physischen Gesetze der Vorstellung auf den Glauben einen Einfluß haben, aber diese sind nicht die eigenen Gesetze desselben. Die Einwirkung physischer Ursachen und Gesetze auf unseren Glauben oder unsere Überzeugung ist vielmehr der Grund alles Irrtums, aller Heteronomie des Denkens.

Zuerst werde ich die Vorstellung ihrer realen Seite nach und zwar nur kurz betrachten. Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes gehört in die Psychologie.

Die erste Eigenschaft der Vorstellungen als realer Vorgänge ist, daß dieselben Wirkungen der Objekte sind, und zwar Wirkungen, welche dem Inhalte nach eine Ähnlichkeit mit ihren Ursachen haben. Dieses wird gemeint, wenn man das Bewirktsein der Vorstellungen durch die Objekte eine *Rezeptivität* der ersteren nennt. Das Bewirktsein der Vorstellung durch ihr Objekt besteht nämlich in folgendem: Auf das Erscheinen eines Inhalts in dem unmittelbaren Objekte (welches, wie wir wissen, stets eine Empfindung ist) folgt unveränderlich das Erscheinen eines entsprechenden, d. h. ähnlichen Inhalts in der Vorstellung. — Aber daß an das Erscheinen dieses Inhalts in der Vorstellung die Affirmation des Objekts, der Glaube an dessen Dasein geknüpft ist — dies ist in keiner Hinsicht eine Wirkung des Objekts, ja ist gar nicht mehr ein physischer Vorgang noch eine bloße Folge solcher Vorgänge, sondern ein Akt ganz eigentümlicher Art, welcher in der Natur der Vorstellung selbst seinen Grund hat und die ideelle Seite derselben ausmacht, hier jedoch vorläufig nicht weiter betrachtet wird.

Die zweite Eigenschaft der Vorstellungen als realer Vorgänge ist die merkwürdige Fähigkeit derselben, auch in Abwesenheit der Objekte *reproduziert* zu werden. Ich habe z. B. vor mehreren Jahren eine Stadt, sagen wir Paris, gesehen und bin seitdem nicht mehr dort gewesen; nichtsdestoweniger kann ich mich an manche Gegenstände erinnern, welche zur Zeit meiner Anwesenheit sich dort befunden haben, d. h. ich vermag mir die damals empfangenen Eindrücke auf irgendwelche Weise wieder gegenwärtig zu machen. — Diese Eigenschaft bildet schon eine unübersteig-

Digitized by Google

liche Grenze zwischen der Vorstellung und der Empfindung. Wenn man unter den Vorstellungen ausschließlich nur die reproduzierten Vorstellungen versteht und dieselben für Reproduktionen der Empfindungen selbst in einer abgeschwächten Form hält, wie es die Sensualisten oder Sensationalisten tun, so verfällt man in alle die Absurditäten, welche die Verwechslung der Vorstellungen mit ihren Objekten impliziert und welche schon von *Reid* in seiner Polemik gegen *Hume* hervorgehoben worden sind.

Die Empfindungen werden gar nicht reproduziert. Dasjenige, was die Sensualisten für reproduzierte Empfindung halten, besitzt Eigenschaften, welche aller Empfindung, ja überhaupt allem bloß Objektiven vollkommen fremd sind. Aber aller Empfindung in uns entspricht eine gleichzeitige Vorstellung, und diese letztere wird nachher, auch in Abwesenheit der Empfindung und der Ursachen der Empfindung selbst, reproduziert. Es kommen unstreitig in uns auch Empfindungen vor, denen keine Vorstellungen entsprechen, oder mit anderen Worten, deren wir uns nicht bewußt sind; aber solcher können wir uns eben deshalb auch nie wieder erinnern, d. h. dieselben werden nicht reproduziert. Das Gewesensein solcher Empfindungen kann nur erschlossen, indirekt erkannt werden.

Auf der Reproduktion der Vorstellungen beruhen zwei Umstände, erstens die Möglichkeit, sich des früheren zu erinnern, und zweitens die Möglichkeit, mehrere Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Ohne dies würde offenbar eine Erkenntnis schlechterdings nicht möglich sein. Wir werden nun nicht nach den objektiven Gründen oder Ursachen der Reproduktion der Vorstellungen fragen. Wir wollen nicht wissen, ob dieselbe, wie *Herbart* lehrte, die Folge einer den Vorstellungen selbst eigenen Elastizität ist, die sie immer wieder ins Bewußtsein zurückzudrängen strebt, oder ob sie, wie es die Materialisten wollen, durch die Spuren früherer Wahrnehmungen im Gehirn bedingt ist. Den Vorstellungen, gleich Stahlfedern, Elastizität zuzuschreiben, haben wir kein Recht, da die Erfahrung nichts Derartiges zeigt. Und gegen die Voraussetzung der Materialisten werden wir die Bemerkung *St. Mills* (*Logik,* II, S. 457 [p. 434]) anführen, daß „es unstreitig Gleichförmigkeit der Sukzession zwischen Zuständen des Intellekts *(states of mind)* gibt, und daß

Digitized by Google

dieselben durch Beobachtung und Experiment konstatiert werden können". Ob die Reproduktion der Vorstellungen Antezedenzien im Gehirn hat oder nicht, ist uns gleichgültig, da die Gesetze der Reproduktion in den Vorstellungen selbst begründet sind. Diese Gesetze zu erforschen ist das einzige, was wissenschaftliches Interesse hat, und dazu brauchen wir das Gehirn nicht in Betracht zu ziehen. Nur pathologische Zustände des Intellekts müssen notwendig im Zusammenhang mit den Zuständen des Gehirnes studiert werden[1]).

Soweit die Vorstellungen durch gegenwärtige Objekte unmittelbar bewirkt werden, gehorchen sie in ihrem Erscheinen und ihrem Wechsel natürlich den Gesetzen der Objekte, deren Erforschung Aufgabe nicht der Erkenntnistheorie, sondern der Naturwissenschaft ist. Sofern aber die Vorstellungen nicht durch gegenwärtige Objekte bewirkt, also bloß reproduziert sind, kann das Erscheinen derselben im Bewußtsein nur durch das Vorhandensein anderer Vorstellungen in diesem bedingt sein, und setzt daher etwas Gemeinsames, irgendeine Verbindung zwischen diesen und jenen Vorstellungen voraus. Diese Verbindung nennt man im allgemeinen die *Assoziation* der Vorstellungen. Die Gesetze der Reproduktion sind also Gesetze der Assoziation der Vorstellungen.

Vorstellungen können nun bloß in zweifacher Bedeutung etwas Gemeinsames untereinander haben, nämlich: das Gemeinsame der Vorstellungen kann entweder erstens die *Ähnlichkeit* ihres Inhalts sein oder zweitens das Vorhandensein dieses Inhalts in *einem* Bewußtsein, gleichviel, ob die Objekte dieser Vorstellungen der Wahrnehmung zugleich oder zu verschiedenen Zeiten sich dargeboten haben. Demgemäß gibt es zwei Grundgesetze der Assoziation und Reproduktion der Vorstellungen: 1. die Assoziation nach der *Ähnlichkeit* und 2. die Assoziation nach dem, was die Engländer die *Nachbarschaft (the contiguity)* der Vorstellungen nennen. Das heißt, eine im Bewußtsein vor-

[1]) Die Behauptung, daß die Verhältnisse zwischen unseren inneren, psychischen Zuständen durch materielle, cerebrale Vorgänge bedingt seien, impliziert die Leugnung der uns allein unmittelbar gewissen Tatsachen des inneren Lebens selbst. Doch kann ich mich über diesen Gegenstand hier nicht verbreiten; darüber vergleiche man den Aufsatz *Gehirn und Seelenleben* im 2. Bande.

Digitized by Google

handene Vorstellung hat die Tendenz, frühere ihr ähnliche ins Bewußtsein zurückzurufen, und diese haben wiederum die Tendenz, andere Vorstellungen, mit denen sie früher in einem Bewußtsein zusammen vorgekommen sind, ebenfalls in Erinnerung zu bringen, und zwar um so leichter, je *öfter* sie mit diesen zusammen vorgekommen waren. Die *Stärke* der Assoziation wächst mit der Wiederholung des Zusammenseins[1]).

Daß dies in der Tat die Gesetze sind, durch welche die Aufeinanderfolge der Vorstellungen in unserem Bewußtsein geregelt wird, das unterliegt keinem Zweifel. Nur muß man bemerken, daß die Stärke der Assoziation nicht allein von der Häufigkeit der Wiederholung, sondern auch von anderen Umständen abhängt, namentlich von der Lebhaftigkeit der ursprünglichen Eindrücke und vor allem von der Beziehung der Vorstellungen zu unseren Interessen, also in letzter Instanz zu unseren Gefühlen der Lust und der Unlust. Was unser Wohl und Wehe angeht, das hat eine ganz besondere Persistenz in unserem Bewußtsein und drängt sich trotz aller widerstreitenden Einflüsse immer wieder in den Vordergrund. Auf diesem Umstand beruht das so wichtige Faktum der *Aufmerksamkeit,* welches darin besteht, daß das Vorherrschen eines Interesses dem Verlaufe der Vorstellungen

---

[1]) Über die Assoziation durch Nachbarschaft ist eine Erläuterung nötig. Da alle Wahrnehmung eigentlich sukzessiv ist, so können zwei Vorstellungen nur infolge der Reproduktion im Bewußtsein zugleich sein. Die Reproduktion kann also unmöglich darauf allein beruhen, daß diese oder diesen ähnliche Vorstellungen früher in einem Bewußtsein zusammen vorgekommen sind. Zuerst wird denn auch in der Tat die Reproduktion durch einen anderen Umstand bedingt, nämlich, wie ich glaube, durch die Kontinuität in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen. Bei den ersten Wahrnehmungen, die ein Kind oder ein junges Tier macht, wenn es z. B. einen Körper von einem Ende zum anderen besieht, reproduzieren sich bei dem Fortschreiten der Wahrnehmung die früheren Vorstellungen infolge der Verbindung, in welcher sie mit den im Augenblicke gegenwärtigen durch Kontinuität stehen. Diese Verbindung ist zwar nur schwach und gewinnt erst durch öftere Wiederholung, also durch Assoziation mehr Konsistenz, aber dieselbe genügt, um die Reproduktion der Vorstellungen vor der Assoziation möglich zu machen, ohne welche auch keine Assoziation zwischen denselben sich bilden könnte. Unzweifelhaft wird eine Vorstellung um so leichter reproduziert, je kürzere Zeit vorher man sie gehabt hat; zur Reproduktion der soeben vergangenen genügt daher auch ein schwacher Grund oder Anlaß.

Digitized by Google

eine bestimmte einheitliche Richtung gibt, indem diejenigen Vorstellungen vornehmlich reproduziert werden, welche zu jenem Interesse in direkter oder indirekter Beziehung stehen. Jedermann weiß, wie schwer es ist, die Aufmerksamkeit auf einem Gegenstand festzuhalten, der uns kein Interesse einflößt, wie ganz absorbierend dagegen ein Gegenstand von ausnehmend großem Interesse ist. Ohne diese Abhängigkeit von unseren Interessen und also von unserem Willen wäre keine Kontrolle über den Verlauf der Vorstellungen und somit kein planmäßiges Denken und Handeln möglich. Dies erklärt auch, warum dieselben Gegenstände so verschiedene Reihen von Vorstellungen bei verschiedenen Menschen erwecken, indem sie nämlich verschiedene Beziehungen zu deren Interessen haben; warum z. B. der Anblick einer Gegend bei dem einen ästhetische, bei dem anderen wirtschaftliche, bei einem Dritten wissenschaftliche oder militärische Betrachtungen hervorruft. Außerdem gibt es unstreitig auch persönliche Eigentümlichkeiten, welche die Art und die Stärke der Assoziationen bedingen.

Durch den Einfluß des Interesses im Erzeugen und Fixieren der Aufmerksamkeit erklärt sich auch der Umstand, daß wir vieles von dem, was in unserem Bewußtsein vorkommt, ganz übersehen, obgleich dasselbe ein untrennbarer Bestandteil unserer Vorstellungen ist. *Helmholtz* (*Popul. naturw. Vorträge*, 1. Heft, S. 82) bemerkt: „Wir sind in dieser Beziehung höchst einseitige und rücksichtslose Anhänger des praktischen Nutzens, mehr als wir vermuten. Alle Empfindungen, welche nicht direkten Bezug auf äußere Objekte haben, pflegen wir im gewöhnlichen Gebrauche der Sinne vollständig zu ignorieren, und erst bei der wissenschaftlichen Untersuchung der Sinnestätigkeit werden wir darauf aufmerksam, oder auch bei Krankheiten, wo wir unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Erscheinungen unseres Leibes richten.“ *Helmholtz* führt als Beispiele davon die sog. fliegenden Mücken im Auge, den blinden Fleck, den Umstand, daß alle Gegenstände, wenn nicht fixiert, doppelt gesehen werden, wovon wir gewöhnlich nichts bemerken, und ähnliche an. Die englischen Psychologen nennen dies das Gesetz des Vergessens oder der Vergeßlichkeit *(law of obliviscence)*. *St. Mill* (*An Examin.* etc., p. 314—315) sagt darüber: „Können wir, wenn wir nach der Durchlesung eines Buches dasselbe weglegen, uns eines Bewußt-

Digitized by Google

seins der einzelnen gedruckten Buchstaben und Silben erinnern, die an uns vorübergegangen sind? . . . Und doch muß jeder von diesen Buchstaben uns als eine Empfindung gegenwärtig gewesen sein, wenigstens während eines flüchtigen Augenblicks, sonst hätte uns der ausgedrückte Sinn nicht beigebracht werden können. Da aber der Sinn das einzige ist, was für uns Interesse hat, so behalten wir keinen Eindruck von den besonderen Buchstaben und Silben." Die Assoziation zwischen den Worten und den Gedanken, die sie ausdrücken, hat sich durch häufige Wiederholung ihres Zusammenvorkommens gebildet; infolge davon zieht das eine notwendig das andere nach sich ins Bewußtsein. Da wir aber bloß auf den Sinn achten, so entschwinden uns die Worte, nachdem sie ihr Geschäft im Bewußtsein vollbracht haben, sofort wieder und lassen keine Spur von ihrer individuellen Eigentümlichkeit zurück.

Der wichtigste Grund der Assoziation in theoretischer Hinsicht ist indessen die häufige Wiederholung des Zusammenvorkommens gleicher Vorstellungen im Bewußtsein, oder wie es die englischen Psychologen nennen, die Nachbarschaft der Vorstellungen. Denn auf dieser beruhen alle unsere gewöhnlichen, nicht wissenschaftlichen Induktionen, ohne welche wir keinen Schritt tun können, weder geistig noch leiblich. Diejenigen Vorstellungen müssen nämlich offenbar am häufigsten zusammen vorkommen, deren Objekte in der Wirklichkeit miteinander verbunden sind. Daraus folgt, daß die Assoziation, welche dadurch zwischen den Vorstellungen gebildet wird und uns bei dem Vorkommen eines Gegenstandes auf das Vorhandensein eines anderen zu schließen nötigt, der mit jenem oft zusammen wahrgenommen worden ist, uns in unseren Induktionen meistens richtig leitet. Die Häufigkeit des Zusammenvorkommens ist freilich bei weitem nicht immer der Beweis eines zwischen den Gegenständen bestehenden Zusammenhangs — darum prüfen wir auch im gewöhnlichen Leben unsere Induktionen manchmal durch Experimente —, aber dieselbe ist doch in sehr vielen Fällen wirklich die Folge einer Verbindung der Objekte und rechtfertigt also unseren Schluß von einem Objekt auf ein anderes. Wie es jedem mit der Sache Vertrauten bekannt ist, enthält selbst die einfache Wahrnehmung eines Gegenstandes viele induktive Schlüsse, welche nur infolge

Digitized by Google

der Assoziation durch Nachbarschaft möglich sind und durch diese geleitet werden, von denen wir aber gewöhnlich keine Ahnung haben.

Rezeptivität, Reproduktion und Assoziation sind nun die einzigen Funktionen der Vorstellung ihrer realen Seite nach. Auf diesen beruhen das Gedächtnis und die Einbildungskraft. Die Funktionen der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach werden in den nachfolgenden Kapiteln betrachtet; nur eine derselben will ich noch hier erörtern, weil sich unten keine passende Stelle dazu finden wird, nämlich — die Rekognition, die Wiedererkennung des Früheren.

Kant sagt in der 1. Aufl. der *Kr. d. r. Vft.* (Ausgabe von *Kirchmann*, S. 663—664) über Rekognition folgendes: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein . . . . Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuung von einem zu einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.“ Dies ist nun aber in der Tat kein Wiedererkennen des Früheren, weil das Bewußtsein des Früheren, des Vergangenen selbst kein ursprüngliches, sondern ein erschlossenes, abgeleitetes ist. Sofern die Vorstellungen durch Reproduktion meinem Bewußtsein gegenwärtig erhalten werden, weiß ich anfangs gar nicht, daß dieselben bloß reproduziert sind. Im Zählen z. B. denke ich nicht daran, daß ich die Einheiten nach und nach zueinander hinzugetan habe; denn ich denke nicht an meine Handlung des Zählens, sondern an den Gegenstand oder das Produkt derselben, an die Summe, die ich konstatieren will. Und dabei ist es mir gleichgültig, welche von den gezählten Einheiten im Augenblick selbst wahrgenommen und welche in meiner Vorstellung bloß reproduziert sind. Noch offenbarer ist dieses bei Wahrnehmungen der Fall, welchen keine so bestimmte Absicht, wie dem Zählen, zugrunde liegt. Wenn ich einen Gegenstand überschaue und die Vorstellungen der sukzessiv wahrgenommenen Teile desselben sich in meinem Bewußtsein nach und nach

Digitized by Google

reproduzieren, so kommt es mir nicht in den Sinn, daß die reproduzierten Vorstellungen dasselbe vorstellen, was vor einem Augenblick wahrgenommen worden ist, denn dieser Unterschied des Reproduzierten und des Wahrgenommenen kommt mir gar nicht zum Bewußtsein. Erst wenn die frühere Wahrnehmung eines Gegenstandes von der gegenwärtigen durch eine Zeit getrennt ist, während welcher ich an den Gegenstand gar nicht gedacht habe, kann von einer wirklichen Wiedererkennung desselben die Rede sein. Über diese letztere will ich nur die folgende Bemerkung machen.

Man ist gewöhnlich geneigt, eine unmittelbare Rekognition der früher gehabten Eindrücke und Vorstellungen selbst anzunehmen und aus dieser die Wiedererkennung der früher wahrgenommenen Gegenstände abzuleiten. In der Tat verhält sich aber die Sache umgekehrt. Die Gegenstände werden zuerst wiedererkannt und nicht die Vorstellungen. Dieses erhellt schon daraus, daß das Bewußtsein von den Vorstellungen selbst, als solchen notwendig viel später ist, als das Bewußtsein von den Gegenständen, ohne welches keine Vorstellung überhaupt sein kann. Man denke sich, daß ich heute einen Gegenstand sehe, den ich gestern schon gesehen habe. Durch diesen Anblick hervorgerufen, reproduziert sich die gestrige Vorstellung des Gegenstandes in mir und ich habe also *gleichzeitig zwei* Vorstellungen. Hier fragt es sich nun erstens, wie kann ich dieselben identifizieren? D. h. wie kann ich erkennen, daß beide *dasselbe* vorstellen? Und zweitens, wie kann ich einsehen, daß die eine Vorstellung die gestrige, die vergangene ist, da sie doch in mir gegenwärtig und mit der anderen gleichzeitig existiert?

Nimmt man die Vorstellungen bloß als reale Vorgänge oder Objekte, welche in ihrem Wesen keine Beziehung auf eine von ihnen unterschiedene Wirklichkeit enthalten, dann kann die Identifizierung zweier Vorstellungen nichts anderes bedeuten, als deren *Verschmelzung in eine.* Aber mit der Verschmelzung der Vorstellungen würde die Rekognition nicht mehr möglich sein. Denn dieselbe setzt die Unterscheidung von Jetzt und Früher im Bewußtsein voraus, welche nur in dem Unterschiede der Vorstellungen ihren Anhaltepunkt haben kann. Verschmelzen aber die beiden Vorstellungen nicht, so sind sie eben *zwei* und nicht eine; ich

Digitized by Google

kann also unmöglich in der einen die andere selbst wiedererkennen, da sie mit dieser gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden und von ihr verschieden ist. Wenn man dagegen einsieht, daß das Subjekt von seinen Vorstellungen als solchen ursprünglich gar kein Bewußtsein hat, sondern in dem Inhalte der Vorstellungen unmittelbar Gegenstände erkennt und affirmiert, worin eben das Wesen der Vorstellung als solcher besteht, dann wird die Möglichkeit der Rekognition klar.

Eine Sukzession, ein Unterschied von Jetzt und Früher kann, wie gezeigt worden, uns nur dadurch zum Bewußtsein kommen, daß wir die sukzessiven Zustände auf denselben, sich gleichbleibenden Gegenstand beziehen. Habe ich nun eine der gegenwärtigen Wahrnehmung eines Gegenstandes ähnliche reproduzierte Vorstellung, und zwar mit einer solchen Vereinigung individueller Merkmale, wie sie nicht zu dem allgemeinen Wesen einer ganzen Gattung der Dinge gehört, so kommt eine Wiedererkennung zustande, d. h. ich erinnere mich, denselben individuellen Gegenstand, den ich jetzt wahrnehme, auch früher schon wahrgenommen zu haben. Und wenn die reproduzierte Vorstellung andere, die ich mit ihr gleichzeitig gehabt habe, infolge der Assoziation nach sich ins Bewußtsein zieht, so erinnere ich mich, wann und wo, unter welchen Umständen ich den gegenwärtigen Gegenstand früher wahrgenommen habe. Ein einzelnes Schaf z. B. kann nicht so leicht wiedererkannt werden, als ein einzelner Hund, weil bei den Schafen der Gattungscharakter vorherrscht, die individuellen Eigentümlichkeiten dagegen so wenig hervorstechend sind, daß sie sich nicht leicht der Aufmerksamkeit und infolge davon dem Gedächtnis einprägen. Habe ich dagegen ein Schaf mit einem besonderen Abzeichen gesehen, so kann ich es leicht an diesem wiedererkennen, weil es dadurch von allen anderen Tieren derselben Gattung unterschieden wird.

Damit das Wiedererkennen eines Gegenstandes zustande komme, ist also, wie man sieht, folgendes nötig:

1. die Reproduktion seiner früheren Wahrnehmung, welche mit seiner gegenwärtigen Wahrnehmung nicht in eins verschmelzen darf;

2. die Eigenschaft der Vorstellungen, ihren Inhalt auf Gegenstände zu beziehen oder von solchen zu affirmieren;

Digitized by Google

3. die Identifizierung des Gegenstandes der reproduzierten Vorstellung mit dem Objekte der gegenwärtigen Wahrnehmung, trotzdem diese beiden Vorstellungen selbst voneinander verschieden sind, welche Identifizierung auf dem Bewußtsein beruht, daß ein solches Zusammentreffen individueller Merkmale, wie sie zugleich in der reproduzierten Vorstellung und in der aktuellen Wahrnehmung sich zeigen, nicht zu dem allgemeinen Charakter einer Gattung gehört;

4. die ursprüngliche Gewißheit des Denkens, daß ein Gegenstand von sich selbst nicht verschieden sein kann. Und endlich

5. die darauf beruhende Deutung des Unterschiedes zwischen der reproduzierten Vorstellung und der aktuellen Wahrnehmung des Gegenstandes dahin, daß die erstere eine *frühere* Wahrnehmung desselben Gegenstandes repräsentiert, aus Gründen, die ich oben dargelegt habe.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

DAS URTEIL.

1. Was ist das Urteil?

Nach der Definition der Logiker ist das Urteil eine Vergleichung von Vorstellungen und Begriffen oder auch von Worten. Wäre nun die richtige Ansicht über das Urteil nicht gefunden und bekannt gemacht, so könnte man sich noch diese Definition als einen ersten Versuch gefallen lassen. Allein dem ist durchaus nicht so. Schon vor langer Zeit haben einige Denker richtig eingesehen, daß das Urteil keine Vergleichung von Vorstellungen, sondern eine Affirmation über reale Gegenstände und Fakta ist. Nachher hat diese Ansicht *Reid* in seinen *Essays on the intellectual powers of man* (Ess. VI., ch. I) treffend verteidigt und in unserer Zeit *St. Mill* (*Logik,* 1. Buch, Kap. V und *An Examination* etc., ch. XVIII) noch besser und ausführlicher auseinandergesetzt. Das ist aber alles an den Logikern spurlos vorübergegangen; für diese bleibt nach wie vor das Urteil eine Vergleichung von Vorstellungen. Es gibt zwar auch Urteile, welche sich bloß auf den Inhalt der Vorstellungen und deren Ausdruck beziehen, ohne eine Behauptung über Gegenstände zu enthalten, nämlich die sog. analytischen Urteile; allein es wäre ganz verkehrt, auf diese die Definition des Urteils zu gründen, da sie etwas Untergeordnetes, Nebensächliches und namentlich zu Schlüssen nicht verwendbar sind.

Ich werde das nicht wiederholen, was schon von anderen vortrefflich dargelegt worden ist. Für den Beweis des Satzes, daß ein Urteil die Affirmation realer Gegenstände und Fakta sei, verweise ich daher auf die oben erwähnten Schriften von *Reid* und *Mill.* Das Wesen des Urteils besteht nicht in der Form der Aussage, sondern in dem Glauben an die Realität oder die Wahrheit des Ausgesagten. In dem Kapitel, welches von der Natur der Vorstellung handelt, habe ich nun aber gezeigt, daß die

Digitized by Google

Affirmation des vorgestellten Gegenstandes, der Glaube an dessen Dasein das Wesen der Vorstellung selbst (nämlich ihrer ideellen Seite nach) ausmacht und eine durchaus ursprüngliche Eigenschaft derselben, ein unableitbares Faktum ist. Der Intellekt urteilt also von dem ersten Augenblick seines Lebens an, denn ein Urteil ist eben die glaubende Affirmation des Vorgestellten. Das Urteilen ist eben die einfachste Form der intellektuellen Betätigung, der elementarste Akt der Erkenntnis. Daß das Urteil, die Affirmation, der Glaube nicht notwendig der Worte bedarf, das hat man schon längst eingesehen und dies ist auch eine am Tage liegende Tatsache. Wenn z. B. ein Hund einem ihm zugeworfenen Stück Brot sich nähert, dagegen vor einem geworfenen Stein flieht, so geschieht dies, weil er glaubt, daß die Berührung mit dem ersteren angenehme, die Berührung mit dem letzteren dagegen unangenehme Folgen für ihn haben wird. Der Hund glaubt das und vieles andere mehr, ohne seinen Glauben in Worten aussprechen zu können.

Bis jetzt habe ich bloß von der Affirmation gesprochen und das Urteil nur als die Affirmation eines Gegenstandes oder eines Faktums definiert, und dies nicht ohne Grund. Die formale Logik darf zwar die Affirmation und die Negation auf gleiche Linie stellen und demgemäß alle Urteile in bejahende und verneinende einteilen, aber nicht so die Erkenntnislehre. Denn die Affirmation allein ist ursprünglich und unableitbar, die Negation dagegen ist abgeleitet, das Ergebnis eines Schlusses. Zum Bewußtsein, daß etwas (Vorgestelles) *nicht ist*, können wir nur mittels eines Schlusses gelangen. Das habe ich für das Bewußtsein des Vergangenen in diesem Teile und für das Bewußtsein der Unwahrheit in dem ersten Teil gezeigt. Die einzige, nicht abgeleitete Negation ist die Erkenntnis, daß ein gegebener Gegenstand *nicht* so beschaffen ist wie ein anderer, d. h. die Erkenntnis des Unterschiedes gegebener Objekte. Aber die Erkenntnis und die Konstatierung des Unterschiedes darf man nicht als eine bloße Negation der Gleichheit oder Identität ansehen. Denn die Negation der Identität ist notwendig stets dieselbe oder einerlei, während die Unterschiede, und mithin auch die Erkenntnis derselben, sehr mannigfaltig sind. Nur insofern die Urteile zu Schlüssen verwendet werden, ist die Affirmation eines Unter-

Digitized by Google

schiedes gleichviel wert oder gleichbedeutend mit der bloßen Negation der Gleichheit oder Identität. Denn wie alle bejahende Konklusion auf der Konstatierung der Identität oder Gleichheit der in den Prämissen ausgedrückten Data beruht, so alle verneinende Konklusion auf der bloßen Negation der Gleichheit oder Identität, d. h. auf der Konstatierung der Nichtidentität oder Ungleichheit der betreffenden Data. Was von einem Haus gilt, das gilt weder von einem Baum, noch von einem Berg, noch von einem Vogel. Obgleich sich ein Haus ganz anders von einem Baum, als von einem Berg und einem Vogel unterscheidet, so ist doch der Umstand, daß wir von den Eigenschaften des Hauses nicht auf diejenigen des Baumes, des Berges und des Vogels schließen dürfen, als eine bloße Einschränkung oder Negation, überall gleich. Der Unterschied wird da nur als bloße Nichtidentität, als Mangel oder Negation der Identität verwertet. Die formale Logik, welche die Lehre vom Urteil im Zusammenhang mit der Lehre von den Schlüssen behandelt, darf daher jede Konstatierung des Unterschiedes als ein bloß negatives, verneinendes Urteil auffassen.

Die Affirmation des Gegenstandes, der Glaube an dessen Dasein ist also das ursprüngliche Faktum, die unableitbare Eigenschaft der Vorstellung, welche deren ideelle oder logische Natur konstituiert und dieselbe von allen bloß objektiven, physischen Vorgängen prinzipiell unterscheidet. So sind daher auch die Gesetze der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach keine physischen, sondern logische Gesetze, Gründe des Glaubens, Prinzipien von Affirmationen. Das ursprüngliche Gesetz der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach, das allgemeinste Prinzip von Affirmationen ist nun, wie der ganze erste Teil d. W. beweist, die in der Natur der Vorstellung selbst liegende Nötigung, jeden Gegenstand an sich, in dessen eigenem Wesen als einen mit sich selbst identischen zu fassen oder zu affirmieren. Ohne dieses Prinzip wäre keine Erkenntnis, keine Affirmation, kein Urteil möglich. *Kant* hat mit Recht gelehrt, daß die Behauptung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes ein synthetisches Urteil ist, weil das Dasein eines Objekts in der Vorstellung nicht unmittelbar das Dasein desselben außerhalb der Vorstellung impliziert. Worin besteht nun das Band der Synthesis von Vorstellung und Objekt,

Digitized by Google

welches die Behauptung der Existenz des Objekts in der Vorstellung möglich und nötig macht? Das Band zweier Dinge liegt natürlich in beiden, ist etwas den beiden Gemeinsames; aber hier kommt dasselbe nur insoweit in Betracht, als es in dem Wesen der Vorstellung selbst begründet ist; denn es handelt sich bloß um die Möglichkeit der Affirmation des Gegenstandes in der Vorstellung. Als ein realer Vorgang in der Wirklichkeit ist die Vorstellung etwas von dem in ihr vorgestellten und geglaubten Gegenstande durchaus Verschiedenes, welches nur im Falle der direkten Wahrnehmung zu demselben in dem kausalen Verhältnisse einer Wirkung zu deren Ursache steht. Aber aus dem Bewirktsein durch ein Objekt folgt nicht der Glaube, die Affirmation des Objekts oder der Ursache, sonst müßten alle Wirkungen an das Dasein ihrer Ursachen glauben, was nicht der Fall ist. Die ursprüngliche Beziehung der Vorstellung auf das Objekt, welche ihrer ideellen Natur und ihren Affirmationen zugrunde liegt, ist denn auch nicht die kausale Beziehung zu diesem oder jenem Objekt im besonderen, sondern eine Beziehung auf das Objekt im allgemeinen; und eben diese kommt in dem ursprünglichen Gesetze, jedes Objekt an sich als ein mit sich selbst identisches zu fassen, zur Geltung. Wäre nicht in der Vorstellung diese ursprüngliche Notwendigkeit, etwas von Gegenständen überhaupt zu behaupten, so würde es in ihr nie zu irgendeiner Behauptung oder Affirmation über Gegenstände kommen können.

Bei dem Glauben kommen nun notwendig stets zwei Dinge in Betracht, dessen Bestehen und dessen Berechtigung. Es muß also die Rede sein von *faktischen* Gründen des Glaubens und von *rationellen* Gründen des Glaubens, von dem, was den Glauben bewirkt, und von dem, was ihn rechtfertigt. Da die Vorstellung nur einerseits ein ideeller oder logischer, andrerseits aber ein realer oder physischer Vorgang ist, so kann in ihr durch die Gesetze ihrer physischen Natur ein Glaube bewirkt werden, der keine objektive Gültigkeit und Berechtigung hat. Soweit jedoch von ursprünglichen Urteilen die Rede ist, fällt diese Duplizität in dem Wesen der Vorstellung nicht ins Gewicht. Denn ursprünglich sind natürlich bloß diejenigen Urteile, welche in keiner Weise Ergebnisse einer Schlußfolgerung, also in der un-

Digitized by Google

mittelbaren Wahrnehmung als solcher impliziert sind, und die unmittelbare Wahrnehmung der Objekte ist stets untrüglich. Es bedarf also keines Kriteriums der Richtigkeit bei den unmittelbaren, wohl aber bei den vermittelten oder erschlossenen Urteilen; aber damit haben wir uns in dem gegenwärtigen Kapitel nicht zu befassen. Allerdings führt auch das ursprüngliche Gesetz des Intellekts, die Notwendigkeit, jeden Gegenstand an sich als einen mit sich selbst identischen zu fassen, zu einem irrtümlichen Glauben, weil infolge davon die gegebenen Objekte als Substanzen gefaßt werden, was sie in der Tat nicht sind, wie dies oben alles ausführlich gezeigt worden. Aber durch diesen irreführenden Grund wird die Auffassung aller Objekte gleichmäßig verfälscht und es bedarf also zu dessen Berichtigung keiner besonderen Kriterien. Eben der ursprüngliche Begriff des Denkens, welcher uns in der gewöhnlichen Erfahrung irre führt, befähigt uns selbst bei der Reflexion einzusehen, daß in der Erfahrung nichts demselben wirklich entspricht, daß sein wahres Korrelat außerhalb der Erfahrungswelt liegt.

2. Was wird in den Urteilen affirmiert oder behauptet?

Der einzige mir bekannte Versuch, diese Frage verständig zu beantworten, ist der in *St. Mills Logik* (1. Buch, 5. Kap.) gemachte. *Mill* sagt: „Dasein, Zugleichsein, Folge, Verursachung, Ähnlichkeit — Existenz, Koexistenz, Sequenz, Kausalität, Similarität — das eine oder das andere wird ohne Ausnahme in einem jeden Urteil behauptet (oder verneint); diese fünffache Einteilung ist eine erschöpfende Klassifikation aller Dinge, welche geglaubt oder dem Glauben dargeboten werden können, aller Fragen, welche gestellt, und aller Antworten, die darauf gegeben werden können“ (I, S. 124 [p. 115]).

Bei der Betrachtung dieser Aufzählung drängt sich nun sofort eine Bemerkung auf, welche dem scharfsinnigen *Mill* selbst sonderbarerweise entgangen zu sein scheint. Man sieht nämlich, daß darin die Koexistenz oder das Zugleichsein nur einmal vorkommt, dagegen die Sukzession oder die Aufeinanderfolge zweimal. Außer der bloßen, einfachen Aufeinanderfolge führt *Mill* auch die Kausalität, d. h. die unveränderliche Aufeinanderfolge,

Digitized by Google

deren Glieder also untereinander zusammenhängen, an. Aber er unterläßt es, außer dem bloßen Zugleichsein des Verschiedenen noch das verbundene Zugleichsein (z. B. der verschiedenen Eigenschaften eines Dinges) besonders anzuführen. Und doch ist das letztere der gewöhnlichste Fall der Prädikation, welcher namentlich von den Logikern in der Regel fast allein gebraucht wird. Dazu gehören alle Urteile, wie: der Schnee ist weiß, das Gold ist gelb, der Körper ist schwer usw.

Eine andere Bemerkung, welche nicht so leicht in die Augen fällt, ist die folgende: Sofern das einfache Zugleichsein und die einfache Aufeinanderfolge als ein Verhältnis von Objekten (im ersteren Falle von zugleichseienden, im letzteren von sukzessiven) betrachtet werden, können dieselben nie in allgemeinen, sondern nur in einzelnen Sätzen ausgedrückt werden, wie: „*A* ist zugleich mit *B*" oder „*A* ist auf *B* gefolgt". Denn wenn man Zugleichsein oder Aufeinanderfolge zwischen ganzen *Arten* von Objekten und Erscheinungen konstatiert, d. h. wenn man behauptet, daß *alle* Erscheinungen einer gewissen Art mit Erscheinungen einer gewissen anderen Art entweder zugleich sind oder auf diese folgen; mit anderen Worten, daß die Erscheinungen der einen Art *stets* mit denen der anderen Art zugleich sind oder *stets* auf diese folgen, — so behauptet man kein einfaches Zugleichsein und keine einfache Aufeinanderfolge, sondern *unveränderliches* Zugleichsein und *unveränderliche* Aufeinanderfolge, d. h. *Verbindung* im Zugleichsein und *Verbindung* in der Aufeinanderfolge. In der Sprache der Logiker ausgedrückt: Das einfache Zugleichsein und die einfache Aufeinanderfolge können als Prädikat nur in einzelnen, nicht in allgemeinen Urteilen vorkommen. Darum darf man sie in einer logischen Betrachtung ganz weglassen. Wir müssen also die obige Frage wieder aufnehmen: Was wird in den Urteilen behauptet?

Geglaubt und behauptet kann nur die Existenz eines *Objekts* oder eines *Verhältnisses* von Objekten werden. Der Verhältnisse gibt es nun zwei Hauptarten: 1. *Gleichheit* oder *Identität*, in geringerem Grade *Ähnlichkeit*, und 2. *Verbindung* oder *Zusammenhang*.

Obgleich die Behauptung der Existenz eines Gegenstandes ebenfalls nur ein einzelnes, kein allgemeines Urteil sein kann,

Digitized by Google

so darf man doch dieselbe nicht, wie die Behauptung des einfachen Zugleichseins und der einfachen Aufeinanderfolge, aus der Aufzählung der Urteile weglassen. Denn die Behauptung der Existenz und der Glaube an diese ist eben die fundamentale Funktion der Vorstellung oder des Intellekts, der Grundakt des Erkennens, ohne welchen überhaupt kein Urteil zustande kommen würde. Die Aufzählung *Mills* müssen wir also vereinfachen, nur auf drei Glieder: *Existenz, Identität* oder *Gleichheit* und *Zusammenhang*, reduzieren.

Um so weniger darf man aber von diesen drei irgendeins außer acht lassen, und doch ist dies manchen tüchtigen Denkern passiert. Einige sind nämlich geneigt, von den Verhältnissen der Dinge nur die Gleichheit oder Identität (und die Ungleichheit) in Betracht zu ziehen, andere dagegen nur den Zusammenhang oder die Verbindung. Ein auffallendes Beispiel einer solchen Einseitigkeit bieten *W. Hamilton* und *St. Mill* in ihrem Gegensatze.

Man unterscheidet bekanntlich bei den Begriffen deren *Umfang* und deren *Inhalt,* oder wenn man, wie *St. Mill*, anstatt der Begriffe allgemeine Worte setzt, deren Bezeichnung *(denotation)* und deren Mitbezeichnung *(connotation).* Den Umfang eines Begriffs bilden die *Objekte,* welche unter den Begriff gehören und durch dessen Ausdruck bezeichnet werden, so z. B. den Umfang des Begriffes *Vogel* alle die befiederten Tiere (wie Tauben, Schwalben, Reiher, Adler usw.), welche zwei Füße, zwei Flügel haben und Eier legen. Den Inhalt eines Begriffs bilden die *Merkmale* oder *Attribute,* welche in dem Wesen der Objekte verbunden sind, die unter den Begriff gehören, und welche durch dessen Ausdruck mitbezeichnet (konnotiert) werden — so den Inhalt des Begriffs Vogel die oben erwähnten und alle anderen allgemeinen Eigenschaften der Vögel. Wenn man nun die Begriffe hauptsächlich ihrem Umfang nach nimmt, so wird man geneigt, alle allgemeinen Urteile als Behauptungen der Gleichheit, Identität oder Übereinstimmung zu betrachten. Denn viele Gegenstände gehören eben aus dem Grunde unter denselben Begriff oder bilden zusammen dessen Umfang, weil ihr Wesen übereinstimmend ist, den gleichen Komplex allgemeiner Merkmale oder Attribute enthält. Nimmt man dagegen die Begriffe haupt-

Digitized by Google

sächlich ihrem Inhalte nach, so wird man geneigt, alle allgemeinen Urteile als Aussagen einer Verbindung zu betrachten. Denn der Inhalt eines Begriffs ist eben die Verbindung der Merkmale, welche in dessen Definition ausgesagt werden[1]). So sehen wir denn, daß *W. Hamilton*, der die Begriffe vornehmlich nach ihrem Umfang nahm, alle Urteile als Behauptungen der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung betrachtet. Nach seiner Ansicht vergleichen wir in jedem Urteil zwei Begriffe als Subjekt und Prädikat und entscheiden, ob der eine einen konstitutiven Teil des anderen bilde oder nicht (zitiert in *Mills Exam.* etc., p. 416—417). Dieser Ansicht zufolge ist der Sinn des Urteils „Schnee ist weiß" eigentlich dieser: Der Schnee gehört unter die weißen Dinge, was, wie *St. Mill* treffend zeigt, unhaltbar ist, da wir beim Prädizieren der weißen Farbe vom Schnee an andere weiße Dinge gar nicht denken oder wenigstens nicht zu denken brauchen. *Mill* nun selbst nahm umgekehrt die Begriffe hauptsächlich ihrem Inhalte nach und war daher geneigt, alle allgemeinen Urteile als Behauptungen einer Verbindung, oder wie er sich stets ausdrückt, einer *Koexistenz* von Objekten zu betrachten. Nach ihm sollte das Urteil „Der Mensch ist ein Tier" eigentlich bedeuten: Der Mensch koexistiert mit den Attributen, die durch das Wort Tier mitbezeichnet werden — was aber offenbar auch unhaltbar ist, weil diese Attribute nicht neben dem Menschen (als eine besondere Entität) existieren, sondern einen Teil seiner eigenen Beschaffenheit ausmachen. Das Urteil „Der Mensch ist ein Tier" behauptet in der Tat eine Übereinstimmung zwischen den Begriffen Mensch und Tier; dasselbe besagt, daß der Komplex von Merkmalen, welcher den Inhalt des Begriffs Tier ausmacht, sich auch im Menschen wiederfindet. Dieses sonderbare Versehen *Mills* war,

[1]) *Mill* (*An Exam.* etc., p. 419) setzt dies so auseinander: „Every proposition is capable of being understood in two meanings, which involve one another, inasmuch as if either of them is true the other is so, but which are nevertheless different; of which only one may be, and commonly is, in the mind; and the words used do not always show which. Thus, All men are bipeds, may either mean, that the objects called men are all of them numbered among the objects called bipeds, which is interpreting the proposition in Extension; or that the attribute of having two feet is one of, or coexits with, the attributes which compose the notion Man: which is interpreting the proposition in Comprehension."

Digitized by Google

wie ich weiter unten zeigen werde, der Grund seiner falschen Theorie des Syllogismus.

Der fundamentale Unterschied zwischen den Urteilen, welche die Identität, Übereinstimmung oder Ähnlichkeit, und den Urteilen, welche den Zusammenhang oder die Verbindung von Objekten aussagen, wird dadurch verdeckt und der Aufmerksamkeit entzogen, daß beiderlei Verhältnisse gewöhnlich auf dieselbe Weise, nämlich durch die *copula* „ist" ausgedrückt werden. Das Urteil „Schnee *ist* weiß" sagt eine Verbindung aus; dasselbe behauptet, daß die weiße Farbe mit den anderen Merkmalen des Schnees unveränderlich zusammen vorkommt. Das Urteil „Der Mensch *ist* ein Tier" sagt dagegen eine Übereinstimmung oder Ähnlichkeit aus, denn dasselbe behauptet, daß alle Merkmale eines Tieres überhaupt in dem Menschen angetroffen werden. Aber wie dort die Verbindung, so wird hier die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat durch dieselbe *copula* „ist" ausgedrückt. Nur für die Identität oder die Gleichheit der Größen hat man ein besonderes Zeichen, =, im Gebrauch. Und andrerseits wird, wo das Prädikat ein kausales Verhältnis ausdrückt, die Verbindung desselben mit dem Subjekt manchmal ohne die *copula* bezeichnet, wie in dem Satze „Feuer brennt". Man darf also nicht übersehen, daß die *copula* „ist" sowohl „ist *verbunden* mit" als auch „ist *identisch* mit" bedeuten kann.

3. Unterschied der synthetischen und der analytischen Urteile.

Man sollte meinen, daß die Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urteile nicht besonders schwer sei, namentlich seitdem sie von *Kant* formuliert worden ist. Indessen sehen wir, daß in diesem Punkte eine Verschiedenheit von Ansichten und eine große Verwirrung besteht. *Kant* selbst unterschied nicht die analytischen Urteile von den identischen, und einige andere Denker halten die Sätze der Arithmetik und der Geometrie ebenfalls für analytisch und vermeinen, dieselben aus dem Satze der Identität ableiten zu können. Ja, man bekommt über diesen Unterschied sogar Dinge, wie das Folgende zu hören: „Ob ein gegebenes Urteil analytisch oder synthetisch sei, wird im einzelnen Fall erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des

Digitized by Google

Urteilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cuviers hundertmal mehr, als in dem seines Bedienten: daher dieselben Urteile darüber für diesen synthetisch, für jenen bloß analytisch sein werden" (*Schopenhauer, W. a. W. u. V.*, II, S. 39). Die Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urteile hätte keinerlei Bedeutung für die Wissenschaft, wenn dieselbe nicht in der Natur der Urteile, sondern in zufälligen Eigentümlichkeiten des urteilenden Subjekts ihren Grund hätte.

Schon früher habe ich Gelegenheit gehabt, von diesem Unterschied zu sprechen. Über die synthetischen Urteile ist es überhaupt nicht nötig, irgend etwas hinzuzufügen. Alle Urteile, in welchen die Existenz, die Identität (Gleichheit) oder die Verbindung von Objekten behauptet wird, sind ohne Ausnahme synthetisch. Andrerseits brauchen die identischen Urteile ebensowenig einer besonderen Besprechung, denn unter diesen können nur die einfachen Tautologien verstanden werden. Bloß das Wesen der eigentlich analytischen Urteile, soweit dieselben sowohl von tautologischen als auch von synthetischen Sätzen unterschieden sind, muß noch erörtert werden.

Es gibt zwei Arten analytischer Sätze, nämlich diejenigen, welche eine bloße *Wortdefinition*, und diejenigen, welche die bloße *Spezifikation* eines Begriffs ausdrücken. Wir wollen diese beiden Arten nacheinander betrachten.

Wenn wir eine Vorstellung haben — gleichviel, wie sie zustande gekommen ist oder welchen Ursprung sie hat — und dieselbe bloß analysieren, um zu sehen, was in ihr enthalten ist, *ohne das geringste von dem entsprechenden Objekt behaupten zu wollen*, so sind die Sätze, in welchen das Resultat dieser Analyse ausgedrückt wird, im eigentlichen Sinne analytische Urteile. Dieselben bilden dann eine bloße Wortdefinition. Wenn wir z. B. behaupten, die Vorstellung eines gewissen Gegenstandes zu haben, den wir übereingekommen sind, mit dem Worte „Gold" zu bezeichnen, und nun konstatieren, daß diese Vorstellung eine Verbindung gewisser Merkmale, wie Schwere, gelbe Farbe, metallischer Glanz, Dehnbarkeit u. a., enthält, so sind unsere Aussagen darüber analytische Urteile. Das Urteil „Gold ist gelb" ist, auch als bloße Wortdefinition, kein identischer Satz,

Digitized by Google

keine Tautologie. Denn darin wird eben der Zusammenhang der Eigenschaft „gelb" mit den anderen Eigenschaften des Goldes behauptet. Das Subjekt „Gold" des analytischen Urteils enthält mehr, als das Prädikat „gelb", ist also mit diesem nicht identisch. Aber das analytische Urteil behauptet diesen Zusammenhang bloß in unserer *Vorstellung* des Gegenstandes, nicht in dem Gegenstande selbst; denn dasselbe gibt bloß die Analyse unserer Vorstellung wieder. Sobald das Urteil „Gold ist gelb" von Objekten in der Wirklichkeit ausgesagt wird, ist dasselbe ein synthetischer Satz. Wir können uns auch eine Vorstellung von gar nicht existierenden Objekten bilden, dieselbe durch ein Wort bezeichnen und deren Inhalt in analytischen Urteilen auseinandersetzen, so z. B. die Vorstellung eines Kentauren. Die Urteile sind dann bloß der Ausdruck der Bedeutung, d. h. des Komplexes von Merkmalen, welche wir mit dem Worte „Kentaur" verbinden wollen, und können in keiner Hinsicht synthetische Sätze sein, weil ihnen die Beziehung auf die Wirklichkeit fehlt. Alles, was wir von einem Kentauren aussagen können, ist eine bloße Analyse unserer Vorstellung oder der Vorstellung, welche andere Menschen mit dem Worte Kentaur verbunden haben. Es fehlt demselben das Grundelement der synthetischen Urteile, der Glaube an den entsprechenden Gegenstand.

Kant hat die bloße Wortdefinition von der Realdefinition, welche den Glauben und die Behauptung des entsprechenden Objekts impliziert, nicht ausdrücklich unterschieden, und daher kam die Verwirrung in diesem Punkte. Nach seiner Darstellung soll jede Aussage über ein Merkmal, welches in der Definition eines Begriffs schon enthalten ist — gleichviel, ob sie auf den Gegenstand selbst oder auf die bloße Vorstellung des Gegenstandes geht — ein analytisches Urteil sein. Darüber ist nun folgendes zu bemerken: Alle Gegenstände, die wir erkennen, sind Komplexe von Merkmalen oder Eigenschaften und sind außerdem nichts. Unsere Begriffe der Objekte sind also selbst synthetische Begriffe, Produkte einer Synthesis. Wenn wir nun einige von diesen in dem Begriffe eines Objekts enthaltenen Merkmalen aussondern, um daraus die Definition des Begriffs zu machen und sie mit dem ihn bezeichnenden Worte besonders zu verknüpfen, so gewinnen diese Merkmale dadurch doch keine neue

Digitized by Google

Eigenschaft. Wenn ich also eines von den in der Definition enthaltenen Merkmalen von den entsprechenden Objekten selbst prädiziere, so ist mein Urteil ein synthetisches, trotzdem daß ich aus der Definition nicht herausgehe. Die in der Definition eines Objekts enthaltenen Merkmale unterscheiden sich von den übrigen Eigenschaften desselben bloß dadurch, daß man über dieselben auch analytische Urteile bilden kann, nämlich wenn man seinen Begriff vom Objekt bloß analysiert, ohne etwas von dem Objekt selbst behaupten zu wollen. Dies ist hinsichtlich der übrigen Eigenschaften des Objekts nicht möglich, weil dieselben eben in der Definition des Begriffs nicht einbegriffen sind.

Die obigen Bemerkungen genügen, wie ich glaube, um diese eine Art der analytischen Urteile zu erläutern. Was die andere Art der analytischen Urteile, die Aussagen der *Spezifikationen* eines Begriffs betrifft, so habe ich nicht viel zu dem früher über diesen Gegenstand Gesagten hinzuzufügen. Die Ausdrücke der Spezifikationen sind meistens ebenfalls nur in dem Sinne analytische Urteile, daß sie über den gegebenen Begriff nicht hinausgehen; als Behauptungen über die entsprechenden Objekte sind dieselben auch synthetische Urteile. Doch gibt es Urteile dieser Art, welche bloß analytisch, in keiner Hinsicht synthetisch sind. Als ein Beispiel davon kann das Axiom „zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich" angeführt werden. Dieses Axiom ist weder eine Tautologie noch eine Behauptung über die Natur realer Objekte; dasselbe ist auch keine bloße Wortdefinition, wohl aber eine unmittelbare Folgerung aus der Definition gleicher oder identischer Dinge. Identisch sind nämlich die Dinge, welche dieselbe Beschaffenheit haben, von welchen also dasselbe prädiziert werden kann; und umgekehrt, Dinge, von welchen dasselbe prädiziert oder behauptet werden kann, sind insofern identisch. Das sind bloße Wortdefinitionen; aber aus denselben ergibt sich unmittelbar das Axiom. Wenn wir nämlich sagen, daß zwei Dinge einem dritten gleich sind, so prädizieren wir von beiden *dasselbe* in Hinsicht ihrer Größe. Also sind sie, nach der Definition, in Hinsicht ihrer Größe miteinander identisch, d. h. einander gleich. Diese Folgerung ergibt sich aus der Definition der gleichen oder identischen Dinge, ohne daß man ein neues, von dieser Definition unabhängiges Datum

Digitized by Google

hinzunehmen müßte. In der Voraussetzung von zwei Dingen, welche einem dritten gleich sind, liegt nichts, was nicht in dem Begriffe der gleichen Dinge enthalten wäre. Diese Voraussetzung ist, um sich eines *Herbart*schen Ausdrucks zu bedienen, eine „zufällige Ansicht" des Begriffs gleicher Dinge. Was ich die Spezifikation eines Begriffs nenne, entspricht in der Tat in einer gewissen Hinsicht dem, was *Herbart* „zufällige Ansichten" nannte, nur ist die Bedeutung einer Spezifikation enger begrenzt. Eine und dieselbe gerade Linie z. B. kann sowohl die Seite eines Dreiecks, als auch der Halbdurchmesser eines Kreises oder der Radiusvektor einer Ellipse sein. Die Betrachtung dieser Linie in allen diesen verschiedenen Beziehungen nannte *Herbart* „zufällige Ansichten" derselben. Aber das sind keine Spezifikationen des Begriffs der geraden Linie, wie ich sie verstehe. Denn eine gerade Linie als die Seite eines Dreiecks oder als die Sehne eines Bogens betrachten, heißt dieselbe unter Umständen und in Beziehungen betrachten, welche ganz außerhalb des Begriffs selbst und der Definition der geraden Linie liegen. Alle Behauptungen, welche aus einer solchen Betrachtung hervorgehen, sind keine Spezifikationen des Begriffs der geraden Linie, sondern Folgerungen aus demselben. Dagegen wenn wir urteilen, daß zwei Gerade, welche zwei Punkte gemeinsam haben, miteinander ganz zusammenfallen müssen, so drückt unser Urteil eine bloße Spezifikation des Begriffs der Geraden aus. Denn in dieser Voraussetzung liegt nichts, was nicht in dem Begriffe der Geraden enthalten wäre. Die Voraussetzung zweier Geraden, welche zwei Punkte gemeinsam haben, ist in dieser Hinsicht ähnlich der Voraussetzung zweier Dinge, welche einem dritten gleich sind. In beiden Voraussetzungen gehen wir nicht aus den betreffenden Begriffen heraus.

Jeder Denkakt ist nun entweder eine Behauptung über Objekte oder eine Analyse unserer Vorstellungen. Die Schlußfolgerung ist selbst die Ableitung einer Behauptung aus anderen Behauptungen. In letzter Instanz besteht also alles Denken in synthetischen und analytischen Urteilen.

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

DER SYLLOGISMUS.

1. Von dem Schließen überhaupt.

Die erste Frage, mit welcher wir uns hier zu beschäftigen haben, ist natürlich die: Was ist das Schließen? In welcher Art von Prozeß besteht dasselbe? — Man sollte nun denken, daß dieses wenigstens schon längst definitiv entschieden sei, da ja die Logik und in dieser vornehmlich die Lehre vom Schließen schon seit zweitausend Jahren mit großem Eifer kultiviert wird und in dem Gegenstande selbst keine besonderen Schwierigkeiten liegen. Allein auch über das Schließen bestehen noch verschiedene Meinungen und wir sehen, daß selbst ein so eminenter Denker und Logiker, wie *St. Mill*, zum Teil eine falsche Theorie des Schließens gelehrt und verteidigt hat. Die Fachlogiker haben es sogar verstanden, das Schließen als ein bloßes Wortspiel darzustellen, wo in dem Schlußsatz dasselbe bloß wiederholt wird, was schon in den Prämissen gesagt worden war.

Um am leichtesten einzusehen, was das Schließen ist, muß man zuerst weder das Schließen vom Allgemeinen aufs Besondere, noch das Schließen von dem Besonderen auf das Allgemeine, sondern nur das Schließen von einem einzelnen Fall oder Gegenstand auf einen anderen Fall oder Gegenstand betrachten. Ein Kind, das sich einmal am Feuer verbrannt hat, hütet sich ein anderes Mal, dem Feuer zu nahe zu kommen; das Kind schließt direkt von einem einzelnen Fall auf jeden anderen einzelnen Fall. Hierin haben wir das Urbild alles Schließens und können daran das Wesen desselben am besten erkennen. Was ist der Zweck des Schließens? Offenbar das, die Wahrnehmung der Objekte zu antezipieren, und wo diese unmöglich oder beschwerlich ist, sie ganz zu ersetzen. Könnten wir alle Gegenstände in ihrem ganzen Wesen und Verhalten auf einmal übersehen, so würde

Digitized by Google

das Schließen unnötig sein, mit Ausnahme desjenigen, welches sich auf künftige Wahrnehmungen der Gegenstände beziehen würde. Wenn ich also von einem Fall oder Gegenstand *A*, dessen Beschaffenheit mir aus früherer Erfahrung bekannt ist, auf einen anderen mir gegenwärtig vorliegenden Fall oder Gegenstand *B* schließe, so antezipiere und ersetze ich die detailliertere Erforschung und Erfahrung des *B* durch meine Kenntnis des *A*. Das heißt offenbar, ich übertrage meine Kenntnis des *A* auf *B*, ich behaupte von *B* dasjenige, was mir von *A* bekannt ist — und hier wird es klar, daß das Schließen von *A* auf *B* die Identität, Übereinstimmung oder Ähnlichkeit von *A* und *B* voraussetzt. Erstens muß *B* in seiner unmittelbaren Wahrnehmung etwas mit *A* Übereinstimmendes oder diesem Ähnliches darbieten, sonst hätte ich keinen Grund, von *B* dasselbe wie von *A* zu behaupten. Aus der konstatierten Identität oder Übereinstimmung zwischen *A* und *B* in einer Hinsicht schließe ich nun, daß *B* auch in einer anderen, nicht untersuchten Hinsicht mit *A* identisch oder übereinstimmend sei. Das Schließen enthält also zwei Momente: 1. die Konstatierung der Identität oder Übereinstimmung zweier Fälle in einer Hinsicht, und 2. die Behauptung von deren Identität oder Übereinstimmung in anderen Hinsichten.

Darin besteht der *Prozeß* des Schließens selbst. Das Grundaxiom oder das Vehikel aller Schlußfolgerungen ist also der Grundsatz, daß von gleichen oder identischen Dingen dasselbe behauptet werden kann. Allein es fragt sich nun: Wie können wir das Recht haben, von der konstatierten Identität oder Übereinstimmung von *A* und *B* in einer Hinsicht auf deren Identität oder Übereinstimmung in anderer Hinsicht zu schließen? Ein Recht dazu können wir offenbar bloß dann haben, wenn uns schon bekannt ist, daß die Identität oder Übereinstimmung der Fälle in der einen Hinsicht deren Identität oder Übereinstimmung in der anderen Hinsicht impliziert oder mit dieser verbunden ist. Und hier ist eben der Punkt, wo Syllogismus und Induktion auseinandergehen. Ist es nämlich *a priori* gewiß, daß die Übereinstimmung der Fälle in einer Hinsicht die Übereinstimmung in der anderen Hinsicht impliziert, dann ist das Schließen von einem Fall auf einen anderen gleichen — ein *Syllogismus*. Ist es dagegen die Erfahrung, die uns zeigt, daß die Übereinstimmung in beiden

Digitized by Google

Hinsichten stets zusammen wahrgenommen worden ist, so ist das Schließen von früheren Fällen auf gegenwärtige und zukünftige, welche jenen (in der einen Hinsicht) ähnlich sind — eine *Induktion.*

Das Wesen des Syllogismus besteht also nicht in dessen Form, sondern in der Art der Gewißheit, welche dem Schließen zugrunde liegt. In der Arithmetik und der Geometrie wird von einer Bildungsweise einer Summe auf eine andere Bildungsweise, von einer Linie auf eine andere Linie, von einem Winkel auf einen anderen Winkel, von dem Verhältnis der Winkel auf das Verhältnis der Seiten usw. geschlossen, und alle diese Schlußfolgerungen sind Syllogismen, weil die Identität der Fälle und Objekte, zwischen denen dort geschlossen wird, *a priori* gewiß ist. Ja, selbst das Schließen von einem einzelnen Ding auf ein anderes einzelnes kann manchmal ein Syllogismus sein, wie wenn wir z. B. zwei Dinge mit einem und demselben Maße gemessen und gefunden haben, daß sie beide dem Maße gleich sind und daraus schließen, daß sie auch untereinander gleich sind. Hier sind zwar die beiden Prämissen, nämlich die respektive Gleichheit der beiden Dinge mit dem gemeinsamen Maße, nicht *a priori* gewiß, sondern durch direkte Erfahrung konstatiert. Aber die Gewißheit einer direkten Erfahrung oder Wahrnehmung ist gleich der Gewißheit einer Einsicht *a priori;* darum ist in diesem Falle der Schluß auch ein Syllogismus.

Da indessen jede Einsicht *a priori* notwendig allgemein ist und man der Identität zweier Fälle nicht *a priori* gewiß sein kann, ohne daß zugleich eine unbestimmte Menge solcher Fälle gewiß wäre — so kann man den Syllogismus als diejenige Schlußart bezeichnen, wo wenigstens eine Prämisse *a priori* feststeht oder allgemeingültig ist. Und für den Zweck der formalen Logik muß man diese Definition sogar noch erweitern. Denn da die formale Logik sich um die Art der Gewißheit, welche den Prämissen eigen ist, gar nicht kümmert, da es für dieselbe gleichgültig ist, ob die Prämissen *a priori* gewiß, oder durch vorhergehende Induktionen gewonnen, oder endlich einfach angenommen sind — so fällt für sie der Syllogismus in eins zusammen mit der Deduktion, d. h. mit der Schlußfolgerung aus schon feststehenden Prämissen überhaupt. In dieser Hinsicht

Digitized by Google

wollen wir jetzt den Syllogismus, und zwar zuerst die Ansicht *St. Mills* über denselben betrachten.

2. Stuart Mill über den Syllogismus.

Es war ein wahres Glück, daß ein Mann von so hellem Geiste und so eminenter Begabung, wie *St. Mill*, sich entschlossen hatte, ein großes Werk über Logik zu schreiben. Denn die Behandlung der Logik durch gewöhnliche Fachleute bestand immer im Aufstellen scholastischer Formeln, in der Analyse dieser Formeln und in verschiedenen Manipulationen mit denselben, wodurch nie ein nennenswertes Resultat gewonnen werden kann. *Mill* zeigt nun zuerst, daß das *dictum de omni et nullo,* nach welchem den Logikern zufolge alles Schließen geschehen soll, bedeutungslos ist und darnach nie etwas wirklich erschlossen wird. „Wenn der Untersatz, sagt er, nichts behauptete, als daß etwas zu einer Klasse gehört, und wenn der Obersatz von dieser Klasse nichts behauptete, als daß sie in. einer anderen Klasse eingeschlossen ist, so würde der Schluß nur sein, daß das, was in der unteren Klasse eingeschlossen ist, es auch in der oberen ist, und das Resultat würde demnach nur sein, daß die Klassifikation mit sich selbst übereinstimmt" (*Logik,* I, S. 212—213 [p. 196—197]).

Aber *Mill* verfällt selbst in einen Irrtum, der bei ihm wahrhaft überraschend ist. Anstatt des *dictum de omni et nullo* stellt *Mill* als das fundamentale Prinzip des bejahenden Syllogismus einen Satz auf, der nach seiner Bemerkung „den Axiomen der Mathematik auffallend ähnlich ist", nämlich diesen: „Dinge, welche mit demselben Dinge koexistieren, koexistieren miteinander" (S. 214 [p. 198]). Unter der Koexistenz kann nun hier kein bloßes Zugleichsein, sondern nur die *Verbindung* zweier Dinge oder zweier Attribute eines Dinges verstanden werden, wie es *Mill* selbst (S. 216 [p. 200]) bestätigt. Das fundamentale Prinzip des bejahenden Syllogismus ist also nach *Mill* das Axiom: Zwei Dinge, welche mit einem dritten verbunden sind, sind auch untereinander verbunden. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß nach diesem Axiom niemals geschlossen wird und daß dasselbe den wahren Grund des Schließens, nämlich die Identität oder Übereinstimmung zweier Fälle, gar nicht zum Ausdruck bringt.

Digitized by Google

Wir wollen sehen, aus welchem Grunde dieser Irrtum *Mills* entsprungen ist, dann wird uns der Irrtum selbst klar werden. In einem früheren Kapitel habe ich gezeigt, daß in Urteilen nur dreierlei behauptet werden kann, die Existenz, die Gleichheit oder Identität (Ähnlichkeit) und der Zusammenhang von Objekten. Aus der bloßen Existenz von Objekten kann nun nichts gefolgert werden; bei Schlußfolgerungen kommen also bloß zweierlei Urteile in Betracht, Behauptungen der Identität und Behauptungen des Zusammenhangs oder der Verbindung von Objekten. Je nachdem man nun die eine oder die andere Art der Urteile außer acht läßt, wird man entweder zu der Ansicht der scholastischen Logiker oder zu der Ansicht *Mills* über das Schließen geführt, welche Ansichten beide einseitig sind. Warum einige Denker die eine oder die andere Art der Urteile zu vernachlässigen geneigt sind, das habe ich ebenfalls in jenem Kapitel angedeutet. Da nämlich jedes Urteil entweder nach dem Inhalt oder nach dem Umfang der Begriffe konstruiert werden kann, so kann dasselbe entweder als die Behauptung einer Verbindung oder als die Behauptung der Identität, Übereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat gefaßt werden. Aber in einigen Urteilen ist nur die erste Fassung passend, nicht die zweite, in anderen dagegen nur die zweite, nicht die erste. Bedeutet das Prädikat des Urteils ein *Attribut* oder *Merkmal* des Subjekts, so behauptet das Urteil die *Verbindung* von Subjekt und Prädikat. Bedeutet dagegen das Prädikat des Urteils eine *Klasse*, *Gattung* oder *Art* der Dinge, so behauptet das Urteil die *Übereinstimmung* von Subjekt und Prädikat, die Zugehörigkeit des Subjekts zu der im Prädikat angeführten Klasse, Gattung oder Art. Den Satz „Gold ist gelb" so zu konstruieren: „Gold gehört unter die Zahl der gelben Dinge", ist ungereimt. Denn dieser Satz behauptet den Zusammenhang des Prädikats „gelb" mit den anderen Eigenschaften des Subjekts „Gold" und sagt nichts über die übrigen gelben Dinge aus. Aber es wäre gleich ungereimt, den Satz „Gold ist ein Metall" so zu konstruieren: „Gold koexistiert oder ist verbunden mit den Eigenschaften eines Metalls". Denn dieser Satz behauptet offenbar die Übereinstimmung zwischen dem Wesen des Goldes und dem des Metalls überhaupt, die Zugehörigkeit des Begriffs „Gold" zu der Gattung „Metall". Die

Digitized by Google

scholastischen Logiker waren und sind geneigt, alle Urteile nach dem Umfang der Begriffe zu konstruieren, mithin als Aussagen der Übereinstimmung zwischen einem Dinge und einer Klasse oder zwischen einer Klasse und einer anderen, höheren Klasse zu fassen. Daher ist nach diesen das Schließen eine Einschachtelung von Begriffen ineinander. Dagegen war *Mill* geneigt, alle Urteile umgekehrt nach dem Inhalte der Begriffe zu konstruieren, mithin als Behauptungen der Verbindung von Subjekt und Prädikat zu fassen, und dieses hat ihn zu der Ansicht geführt, daß das Prinzip des Schließens jenes oben erwähnte Axiom „Dinge, welche mit einem und demselben Dinge koexistieren (verbunden sind), koexistieren miteinander" sei.

In der Tat kann ein Syllogismus aus zwei Prämissen gebildet werden, welche beide Gleichheit oder Übereinstimmung behaupten. Solcher Art sind die sämtlichen Schlußfolgerungen nach dem Axiom „zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich". Aber es kann niemals ein Syllogismus aus zwei Prämissen gebildet werden, welche beide Verbindung oder Zusammenhang behaupten. Der Untersatz muß in allen Fällen die Behauptung der Identität oder Übereinstimmung zweier Fakta oder Begriffe sein und eben darauf beruht der Schluß. *Mill* könnte zugunsten seiner Ansicht etwa die folgende Art von Schlußfolgerung anführen:

Der Gegenstand *A* besitzt das Merkmal *b*,
das Merkmal *b* ist unzertrennlich von dem Merkmal *c*,
also besitzt *A* auch das Merkmal *c*.

Hier scheinen die beiden Prämissen eine Verbindung, einen Zusammenhang zu behaupten, die erste — den Zusammenhang des Merkmals *b* mit dem Gegenstand *A*, die zweite — den Zusammenhang der beiden Merkmale *b* und *c* untereinander. Die Schlußfolgerung scheint also lediglich auf der Konstatierung eines Zusammenhangs zu beruhen, wie es *Mill* lehrt. Aber dies scheint bloß so. Man muß sich nämlich erinnern, daß Merkmale oder Attribute nicht unabhängig von Gegenständen existieren, und dann wird es klar, daß die zweite Prämisse, welche bloß einen Zusammenhang von Merkmalen zu behaupten scheint, in der Tat eine Übereinstimmung zwischen den Objekten behauptet, welche die Merkmale besitzen. Der Satz „das Merkmal *b* ist unzertrennlich

Digitized by Google

von dem Merkmal *c*" besagt im Grunde dieses: Dinge, welche in dem Merkmal *b* miteinander übereinstimmen, stimmen stets auch in dem Merkmal *c* überein. In der Tat, woraus erkennen wir denn einen Zusammenhang zweier Merkmale? Lediglich aus dem Umstand, daß beide stets zusammen wahrgenommen, also aus der Konstatierung *übereinstimmender* Fälle. Eben darauf beruht also der Schluß.

Daß *Mill* die richtige Ansicht in der Theorie verkannt und verleugnet hat, ist um so merkwürdiger, als er dieselbe an vielen Stellen seiner „Logik" selbst behauptet, und namentlich in dem, was er als den „allgemeinen Typus des schlußfolgernden Verfahrens" anführt. Dieser allgemeine Typus besteht nach seiner Angabe in folgendem: „Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder Individuen *gleichen* den ersteren in gewissen anderen Attributen, also *gleichen* sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut" (I, S. 243—244 [p. 226]). Was kann aber nach diesem die Grundlage alles Schließens sein? Offenbar die Einsicht in die Identität oder Übereinstimmung verschiedener Dinge und Fälle. Das Grundaxiom aller (bejahenden) Syllogismen ist daher der Grundsatz „Von gleichen oder identischen Dingen kann dasselbe behauptet werden" und der umgekehrte Satz „Dinge, von welchen dasselbe behauptet werden kann, sind insoweit identisch oder gleich". Aus diesem letzteren Satze folgt nämlich, wie wir oben gesehen haben, das Axiom „zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich", welches in der Mathematik bei Schlußfolgerungen eine so große Rolle spielt, von welchem aber die scholastischen Logiker mit ihrem *dictum de omni et nullo* keine Rechenschaft geben können.

3. Von dem Wert des Syllogismus.

Da der Syllogismus ein Schließen aus schon feststehenden und bekannten Prämissen ist, da in demselben der Schlußsatz nicht mehr enthält, als was in den Prämissen schon enthalten ist, so fragt es sich: Wie kann durch Syllogismen etwas Neues, Unbekanntes erschlossen werden? Daß dies möglich ist, zeigt erstens die sämtliche Mathematik, in welcher alles deduktiv durch

Digitized by Google

Syllogismen erreicht wird; ferner zeigen es die sämtlichen Erfindungen und alle Entdeckungen physikalischer und sonstiger Wahrheiten, welche nicht durch Beobachtung und Experiment erreicht worden sind.

St. Mill hat versucht, diese Frage zu beantworten, aber, wie es mir scheint, nicht ganz zufriedenstellend. Er sagt nämlich darüber (I, S. 232 [p. 214]): „Alles Folgern geschieht vom Besonderen auf das Besondere *(from particulars to particulars);* allgemeine Urteile sind bloße Aufzeichnungen solcher bereits gemachter Folgerungen und kurze Formeln, um deren mehr zu machen; die obere Prämisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluß ist eine nicht *aus* dieser, sondern *gemäß (according to)* dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antezedens oder die wirkliche Prämisse die Tatsachen sind, aus denen das allgemeine Urteil durch Induktion gewonnen worden ist." Das ist in der Tat keine Antwort. Denn ob die Prämissen durch vorhergehende Induktion oder auf andere Weise erreicht worden sind, ist gleichgültig; genug, sie sind bekannt und anerkannt, und es fragt sich, wie kann aus Bekanntem Unbekanntes gefolgert werden?

Es kommt hier, wie schon *Schopenhauer* richtig bemerkt hat, vor allem einfach auf den Unterschied zwischen „etwas in seinem Denken überhaupt haben" und „sich dessen bewußt sein" an. Wir können in unserem Kopfe viele Prämissen herumtragen, welche, wenn zusammengeführt, wichtige Folgerungen ergeben würden; aber sie kommen eben nicht zusammen. Die Eigentümlichkeit der Assoziation der Vorstellungen, gerade solche Kombinationen von Prämissen herbeizuführen, aus welchen sich wichtige und unerwartete Folgerungen ergeben, macht eben den Genius der Erfinder und Entdecker aus. So war es z. B. schon seit dem vorigen Jahrhundert bekannt, daß der Dampf zur Verrichtung von Arbeit gebraucht werden kann; und ferner war es seit Jahrtausenden bekannt, daß ein Schiff vorwärts getrieben wird, wenn man von demselben aus das Wasser nach hinten treibt — aber erst *Fulton* fiel es ein, den Dampf zum Bewegen der Schiffe zu verwenden. Dasselbe kann man vom Aerostat, vom elektrischen Telegraph und von allen Erfindungen sagen. Der erfinderische Mensch besitzt nicht mehr Kenntnisse,

Digitized by Google

also auch nicht mehr Prämissen, als viele andere Menschen; aber bei ihm kommen gerade solche Prämissen zusammen, aus welchen vorher ungeahnte Folgerungen sich ergeben. Das gleiche gilt auch von vielen Entdeckungen. So waren z. B. die sämtlichen Prämissen, aus welchen sich die Notwendigkeit der Passatwinde ergibt, schon seit Jahrhunderten bekannt, aber es fiel lange Zeit niemandem ein, aus diesen Prämissen die Passatwinde zu erklären, weil sie eben so lange bei niemandem zusammengekommen sind.

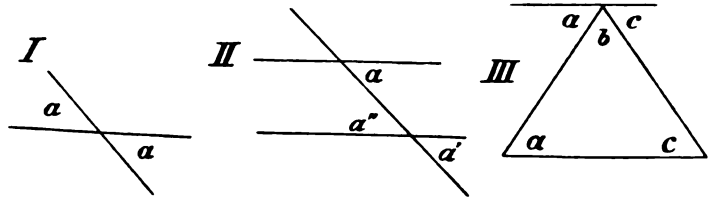
Man darf jedoch nicht glauben, daß die Begabung des Entdeckers auf einer bloß physischen Eigentümlichkeit der Assoziation der Vorstellungen in ihm beruhe. Der eigentliche Grund derselben ist vielmehr ganz anderer Natur, nämlich eine größere Empfänglichkeit für den logischen Zusammenhang der Dinge und Vorstellungen, das Vermögen, seine Einsicht und seine Überzeugung mehr durch logische Gründe und weniger durch physische Ursachen leiten und bestimmen zu lassen, als es bei der Mehrzahl der Menschen der Fall ist. Wenn man bedenkt, wie oft in dem Bewußtsein der Menschen die (logisch) unverträglichsten Gedanken und Ansichten nebeneinander bestehen, und wie oft sie umgekehrt außerstande sind, den einfachsten logischen Zusammenhang ihrer eigenen Vorstellungen einzusehen, — so wird klar, worin der eigentliche Nerv der Sache liegt. Die meisten Menschen bewegen sich in alten, breitgetretenen Geleisen, weil sie in ihrem Glauben oder ihrer Überzeugung nicht durch ein rein theoretisches Interesse, sondern durch Autorität, Neigung, Gewohnheit und ähnliches bestimmt und geleitet werden. So kommen sie selbstverständlich nie dazu, neue Wahrheiten aus bekannten Prämissen zu erschließen, und vollends wenn diese Wahrheiten ihren vorgefaßten Meinungen widersprechen. Zu diesem Behuf ist in erster Linie eine größere Unabhängigkeit von den erwähnten physischen Motiven des Denkens nötig.

Außer dem Folgern neuer Wahrheiten aus schon bekannten Prämissen gibt es aber noch eine höhere Leistung des schöpferischen deduktiven Geistes, welche darin besteht, die Prämissen selbst erst zu erfinden; und zwar kann dies in zweierlei bestehen, entweder in dem unmittelbaren, genialen Aufstellen eines allgemeinen Gesetzes, einer fruchtbaren Hypothese, welche durch

Digitized by Google

die Erfahrung bestätigt wird, oder im Subsummieren unter schon bekannte Gesetze nicht einzelner Tatsachen und Daten, sondern ganzer Kombinationen von Daten, welche man vielleicht in der Erfahrung niemals ungesucht antrifft. Beispiele davon sind *Newtons* Theorie der Gravitation, *Th. Joungs* Undulationstheorie des Lichts, aus der sich namentlich die unerwartete und in der Wahrnehmung sonst nie zu konstatierende Tatsache der Interferenz der Lichtstrahlen ergeben hat, die *Kant-Laplace*sche Hypothese über die Entstehung unseres Planetensystems und ähnliche. Aber das deutlichste Beispiel einer solchen deduktiven Schöpfung nach beiden Rücksichten hin bietet die Geometrie. Erstens sind die obersten Prämissen, aus denen in der Geometrie alles abgeleitet wird, nämlich die Definitionen — Schöpfungen des Geistes, welchen in der Erfahrung nie etwas genau entspricht. Zweitens besteht dort der Fortgang der Schlußfolgerung in dem Einführen immer neuer passender Kombinationen anschaulicher Data, welche bei jedem Schritt neue Einsichten in die Gesetze des Raumes eröffnen. Alles z. B., was von den Eigenschaften der geradlinigen Figuren erkannt wird, wird aus der Definition der geraden Linie erschlossen; der Fortgang der Demonstration ist hier also durch das Einführen immer neuer Kombinationen von Daten bedingt. Um sich die Sache klarer zu machen, nehmen wir die einfachste Reihe von Schlußfolgerungen, nämlich diejenige, welche zu der Einsicht führt, daß die Summe der Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten ist. Dazu sind die Kombinationen der Data nötig, welche die untenstehenden Figuren zeigen.

Was für allgemeine Prämissen haben wir hierbei? 1. Die Definition der Geraden, nach welcher eine gerade Linie sich



selbst in allen ihren Teilen vollkommen gleich ist, eine ganz gleichförmige Richtung verfolgt. 2. Die Definition der parallelen

Digitized by Google

Linien, nach welcher zwei Parallelen genau gleiche und homogene Richtungen verfolgen, und folglich miteinander nie einen Winkel, d. h. einen Unterschied von Richtungen bilden können. 3. Das Axiom „zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich". 4. Das Axiom „Gleiches zu Gleichem addiert, gibt gleiche Summen".

Aber die Axiome sind analytische Sätze und aus denselben kann eigentlich nichts gefolgert werden. Die Ableitung des zuerst angeführten Axioms aus der Definition gleicher Dinge habe ich schon oben angegeben; dasselbe besagt einfach, daß Gleiches für Gleiches substituiert werden kann. Und das zuletzt angeführte Axiom „Gleiches zu Gleichem addiert, gibt gleiche Summen" ist sogar ein identischer Satz und kann, wie *Mansel* (*Metaph.*, p. 253) richtig bemerkt hat, in der Gleichung $A + B = A + B$ ausgedrückt werden. Die Axiome sind also nicht die Prämissen, aus welchen etwas gefolgert wird, sondern gleichsam die Vehikel der Schlußfolgerung selbst, ungefähr so, wie die Kraft nicht die Ursache von Wirkungen, sondern die Grundlage des Verhältnisses zwischen Ursachen und Wirkungen selbst ist. Die eigentlichen Prämissen können also nur zweierlei sein, erstens, die Definitionen[1]) und zweitens, die Kombinationen der Linien.

Wenn man nun nach der Vorschrift der Logiker so schließen wollte:

> Gerade ist eine Linie, welche sich selbst überall gleich ist,
> diese Linie ist eine gerade,
> also ist diese Linie sich selbst in allen ihren Teilen gleich,

so würde man natürlich in aller Ewigkeit nicht von der Stelle

---

[1]) *Mill* (*Log.*, I, S. 229—230 [p. 212—213]) behauptet, daß die Definitionen nicht die Prämissen unserer Schlußfolgerungen in der Geometrie sind; aber das, was er darüber sagt, ist die reinste Logomachie. Denn er gibt selbst zu, daß alles, was wir z. B. von den Eigenschaften eines Kreises erschließen können, aus der Voraussetzung der Gleichheit seiner Halbdurchmesser folgt; und was ist denn diese Voraussetzung, wenn nicht die Definition des Kreises? Ob man dieselbe bloß auf einzelne Kreise oder auf alle Kreise anwendet, ist gleichgültig, stets ist die Definition die Prämisse aller Schlüsse auf die weiteren Eigenschaften des Kreises.

Digitized by Google

kommen. Ein solches tautologisches, vermeintliches Schließen ist aber schon dadurch ausgeschlossen, daß die Linien, die wir ziehen, von vornherein als der Definition konform angenommen werden. Die wirklichen Schlußfolgerungen bestehen in etwas ganz anderem. Es folgt erstens, wie wir sehen, aus der Definition der geraden Linie, daß zwei Gerade, die sich schneiden, gleiche gegenüberliegende Winkel (a und a in Fig. I und a' und a'' in Fig. II) bilden, weil sie auf den beiden Seiten des Schneidungspunktes (nach der Definition) genau gleiche Richtungen verfolgen, also auch gleiche Unterschiede von Richtungen, d. h. gleiche Winkel ergeben. Man sieht, dieses wird nicht nach dem *dictum de omni et nullo* geschlossen, sondern nach dem Grundsatz, daß von gleichen oder identischen Dingen (hier von den beiden Geraden auf den beiden Seiten ihres Schneidungspunktes) dasselbe behauptet werden kann. Zweitens folgt nach demselben Grundsatz aus der Definition der parallelen Linien, daß wenn zwei solche durch eine gemeinsame Gerade durchschnitten werden, die entsprechenden, dadurch gebildeten Winkel (a und a' in Fig. II) einander gleich sind, weil sie Unterschiede gleicher Richtungen darstellen. Substituieren wir in Fig. II a'' für a', so folgt die Gleichheit von a und a'' und daraus in Fig. III die Gleichheit von $a+b+c$ und $a+b+c$.

Die Gleichheit von a und a in Fig. I und die Gleichheit von a und a' in Fig. II könnte uns auch eine empirische Anschauung zweier sich schneidender gerader Linien und zweier paralleler Linien, die von einer dritten Geraden durchschnitten werden, suggerieren, falls sich dieselben nicht weit von wirklicher Parallelität entfernen, obgleich der eigentliche Beweis dieser Gleichheit sich nur aus den Definitionen ergeben kann; aber das Ziehen einer Linie an der Spitze des Dreiecks parallel seiner Basis ist schon ganz eine eigene Schöpfung des deduktiven Geistes, welcher sich neue Prämissen schafft, um zu neuen Folgerungen zu gelangen. Und diese Folgerung wird, wenn einmal erreicht, ihrerseits selbst wiederum zu einer wichtigen Prämisse, aus welcher man z. B. bei der Kenntnis zweier Winkel in einem Dreieck stets den dritten Winkel erschließen kann.

Die Schlußfolgerungen sind hier echte Syllogismen, weil die Identität der Fälle, zwischen denen geschlossen wird, *a priori*

Digitized by Google

gewiß ist. Dies beruht darauf, daß die Prämissen nicht empirisch konstatierte Fakta, sondern Linien und Figuren sind, die als den Definitionen gemäß oder konform angenommen werden. Die Definitionen sind selbst keine Generalisationen aus Erfahrung, wie es *Mill* (*Log.*, I, S. 271 [p. 253]) behauptet. Diese Behauptung hat einfach keinen Sinn, da ja die Erfahrung nie etwas darbietet, was den Definitionen genau entspräche. „Der Kreis in unserer Einbildung", sagt *Mill* (*An Examinat. etc.*, p. 323), „ist bloß von denjenigen uns aus Erfahrung bekannten Kreisen kopiert, in welchen die Sinne keine Abweichung von der Definition entdecken können, d. h. deren Halbdurchmesser nicht merklich ungleich sind". Wenn wir aber selbst im voraus bestimmen, welche in der Erfahrung vorkommenden Kreise wir kopieren wollen, so steht ja offenbar unsere Definition des Kreises, welche die Regel dazu angibt, unabhängig von der Erfahrung fest, und kann mithin keine bloße Kopie derselben sein. Ohne die Erfahrung würden wir allerdings nie etwas von Kreisen und geraden Linien wissen können; aber wenn einmal die Vorstellung des Raumes in uns zustande gekommen, ist dieselbe eine Anschauung *a priori* und macht aus diesem Grunde allein eine deduktive Geometrie möglich, denn aus unseren Definitionen würden wir nie etwas erschließen und keine neue Einsicht gewinnen können, wenn nicht die Möglichkeit da wäre, die entsprechenden Objekte in der Anschauung darzustellen und zu kombinieren.

Die Wichtigkeit des deduktiven, syllogistischen Schließens kann also nicht hoch genug angeschlagen werden und *Mill* hat darüber (in dem 3. und 4. Kapitel des 2. Buches seiner Logik) sehr gute Bemerkungen vorgebracht. Aber daraus folgt nicht die Wichtigkeit der syllogistischen, formalen Logik, deren Regeln nie zur Entdeckung einer neuen Wahrheit führen noch zur Prüfung der Wahrheit der Prämissen, aus welchen geschlossen wird, dienen können. Vortrefflich sagt *Mill* (*Log.*, I, p. 233): „Das Ziel, auf welches die formale Logik gerichtet ist, und welches durch Befolgung ihrer Regeln erreicht wird, ist nicht Wahrheit, sondern Konsistenz"; und an einer anderen Stelle (*An Exam. etc.*, p. 464): „Leute zu zwingen, einen Widerspruch da zu sehen, wo ein solcher vorhanden, ist die ganze Aufgabe der Logik im eingeschränkten Sinne." In der Tat besteht das Fruchtbringende

Digitized by Google

des syllogistischen Verfahrens im Erfinden neuer Prämissen und im Zusammenführen solcher schon vorhandenen, aus welchen sich neue Folgerungen ergeben, und darüber lassen sich keine Regeln aufstellen. Aber es kann geschehen, daß wir irrtümlich glauben, eine gewisse Folgerung ergebe sich aus gewissen Prämissen, weil wir die letzteren nie mit Deutlichkeit zusammen gedacht haben; und dann ist es gut, unsere Schlußfolgerung, zur Verifikation, sich in der Form eines Syllogismus darzulegen. Denn sobald die Prämissen auf dem Papiere nebeneinander stehen oder auch im Kopf ausdrücklich zusammengebracht werden, kann kein Zweifel mehr darüber obwalten, ob die betreffende Folgerung sich aus denselben ergibt oder nicht. Zur leichteren Handhabung solcher Fälle sind auch die syllogistischen Regeln von Nutzen, obgleich deren Kenntnis schwerlich jemanden vor Fehlschlüssen bewahrt hat[1]).

[1]) *Macaulay* sagt in seinem Artikel über *Bacon* treffend: „A man of sense syllogizes in *celarent* and *cesare* all day long without suspecting it; and though he may not know what an *ignoratio elenchi* is, has no difficulty in exposing it whenever he falls in with it, which is likely to be as often as he falls in with a Reverend Master of Arts nourished on mode and figure in the cloisters of Oxford."

Digitized by Google

SIEBENTES KAPITEL.

DIE INDUKTION.

1. Von den faktischen Gründen der Induktion.

Bei der Behandlung der Frage nach dem Schließen kommen stets drei Hauptpunkte in Betracht: 1. Worin besteht der Prozeß des Schließens selbst? 2. Wodurch werden wir zu unseren Schlußfolgerungen faktisch geführt? 3. Welchen Grund und welchen Grad der Gewißheit haben dieselben? Alle diese Punkte müssen jetzt hinsichtlich der Induktion, wenn auch nur kurz erörtert werden.

Alles Schließen setzt die Identität der Fälle, zwischen denen geschlossen wird, voraus und die Induktion unterscheidet sich von dem Syllogismus dadurch, daß bei derselben diese Identität der Fälle nicht *a priori* gewiß ist, sondern auf Grund früherer Erfahrungen angenommen wird. Die Induktion ist ein Schließen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte. Während im Syllogismus der Schlußsatz nicht mehr enthält, als schon in den Prämissen liegt, geht bei der Induktion die Folgerung über ihre Grundlagen hinaus. Die Induktion ist wesentlich eine Generalisation[1]). Man kann nun entweder direkt von bekannten Fällen auf andere ähnliche schließen oder aus jenen erst eine allgemeine Proposition ableiten, um dieselbe nachher auf andere einzelne Fälle anzuwenden. Einige Denker wollen nur das letztere, die

[1]) Die scholastischen Logiker führen noch eine sog. „vollständige Induktion" an, welche keine Generalisation ist und welche sie für die einzige berechtigte halten. Diese „vollständige Induktion" ist jedoch weder eine Induktion noch überhaupt eine Schlußfolgerung, sondern bloß die zweimalige Konstatierung einer und derselben Tatsache. Eine „vollständige Induktion" würde z. B. jemand vollziehen, wenn er etwa folgendes sagte: „St. Petrus hatte einen Bart und St. Paulus hatte auch einen Bart. St. Petrus und St. Paulus waren die beiden Hauptapostel. Also waren die beiden Hauptapostel bärtig." Mit solchen Albernheiten quälen sich die Logiker noch in unserer Zeit und doch hatte schon *Galilei* einem aristotelischen Logiker

Digitized by Google

Ableitung einer allgemeinen Proposition aus mehreren einzelnen Fällen Induktion nennen, aber mit Unrecht. Denn das Verfahren ist im Grunde dasselbe, ob wir von einigen Fällen direkt auf einzelne ähnliche schließen oder eine allgemeine Proposition aus denselben ableiten, da derselbe Grund, der uns auf einige unbekannte Fälle zu schließen nötigt und berechtigt, uns auch auf alle Fälle derselben Art zu schließen nötigt und berechtigt. Der einzige Unterschied ist hier der, daß das direkte Schließen von bekannten Fällen auf einzelne unbekannte eine Generalisation ohne bewußte Absicht, während das Ableiten einer allgemeinen Proposition aus einzelnen Fällen eine mit Absicht und Bewußtsein gemachte Generalisation ist.

Zuerst muß nun betrachtet werden, wodurch wir faktisch zu induktiven Schlüssen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte geführt werden.

Es gibt zwei Elemente in unserer geistigen Organisation, welche dieses bewirken, nämlich: 1. die in der Natur des erkennenden Subjekts selbst liegende Nötigung, die Realität alles dessen, was in seinem Bewußtsein vorhanden ist, zu glauben, mit anderen Worten, alles, was in seiner Vorstellung vorkommt, als einen realen Gegenstand zu behaupten oder aufzufassen, 2. die Assoziation der Vorstellungen.

Es ist leicht einzusehen, wie diese zwei Bedingungen notwendig zu induktiven Schlüssen führen. Hat sich im Subjekte zwischen den Vorstellungen zweier Objekte A und B eine Assoziation gebildet, so wird bei dem Anblick des A oder eines ihm ähnlichen Objekts, infolge der Assoziation, auch die Vorstellung von B reproduziert, und da das Subjekt ursprünglich die Realität alles Vorgestellten glaubt, so wird auch das gegenwärtige Dasein von B oder eines dem B ähnlichen Objekts geglaubt oder innerlich behauptet. Dies ist ein induktiver Schluß von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte.

über die „vollständige Induktion" die folgende treffende Bemerkung gemacht (angeführt in *Whewells Philosophy of discovery. Chapters historical and critical.* London, 1860, S. 118): „If induction were required to pass through all the cases, it would be either useless or impossible; impossible when the cases are innummerable, useless when they have each already been verified, since then the general proposition adds nothing to our knowledge."

Digitized by Google

Das beständige Zusammenvorkommen von Objekten ist aber nicht der einzige Grund der Assoziation ihrer Vorstellungen. Es gibt auch andere Gründe, welche eine Assoziation zwischen Vorstellungen bewirken, deren Objekte in gar keinem Zusammenhang untereinander stehen, ja vielleicht nur ein einziges Mal sich der Wahrnehmung zugleich oder in unmittelbarer Sukzession dargeboten haben. Man könnte also meinen, daß das Subjekt in seinen Schlüssen rettungslos dem Zufall preisgegeben ist, welcher Assoziationen zwischen seinen Vorstellungen stiftet. Allein dem ist nicht so, denn die irreführenden Agenzien enthalten auch das Korrektiv in sich. Das allgemeine Prinzip der Affirmationen ist, wie ich früher gezeigt habe, auch das allgemeine Prinzip der Negationen; aus dem Konflikte entgegengesetzten Glaubens entsteht der Unglaube; und dieselbe Assoziation, welche uns zu unrichtigen Schlüssen führt, kann auch negative Instanzen, d. h. von dem vorliegenden abweichende Fälle aus der früheren Erfahrung uns zur Erinnerung bringen und uns dadurch vor übereilten und unrichtigen Schlüssen bewahren. Das schließliche Ergebnis davon ist, daß mit der Bereicherung der Erfahrung alle anderen Gründe der Assoziation der Vorstellungen ihren Einfluß auf den Glauben verlieren und nur das beständige Zusammenvorkommen der Objekte, welches also die Abwesenheit negativer Instanzen in der früheren Erfahrung bedingt, das Subjekt in seinen induktiven Schlüssen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte leitet.

Sowohl diese Schlüsse selbst als auch die Berichtigung derselben gehen ursprünglich in dem erkennenden Subjekte ganz unbewußt vor sich. Den englischen Psychologen war das Vorhandensein und die Rolle dieser unbewußten induktiven Schlüsse schon seit lange bekannt; in Deutschland aber hat, soviel ich weiß, *Helmholtz* zuerst auf dieselben hingewiesen. *Helmholtz* hat auch zahlreiche Fälle von Täuschungen, namentlich der Gesichtswahrnehmung angeführt, die ebenfalls durch solche unbewußte induktive Schlüsse, infolge der Assoziation, entstehen.

Digitized by Google

2. Von den rationellen Gründen der Induktion.

α) Bei der Sukzession der Erscheinungen.

Die Induktion nach dem steten Vorkommen übereinstimmender und dem Nichtvorkommen abweichender Fälle hat *Mill* nach *Bacons* Vorgang die Induktion durch einfache Aufzählung genannt. Da das natürliche Korrektiv der Induktionen nur das Vorkommen abweichender Fälle oder negativer Instanzen ist, so beruhigt sich der nichtreflektierende Intellekt so ziemlich bei der Induktion durch einfache Aufzählung, und greift nur in zweifelhaften Fällen, d. h. wo das Zeugnis der Erfahrung nicht ganz übereinstimmend ist, zum Experiment. Mit Recht sagt daher *Mill* (*Log.*, I, S. 367—368 [p. 347]): „Das ist die Art der Induktion, welche dem an wissenschaftliche Methoden nicht gewöhnten Intellekt natürlich ist . . . . . Ob der Fälle viele oder wenige, ob dieselben entscheidend sind oder nicht, das macht nicht viel Unterschied; solche Betrachtungen kommen erst nach der Reflexion. Die natürliche Neigung des Intellekts ist, seine Erfahrung zu generalisieren, vorausgesetzt, daß diese ganz übereinstimmend ist, daß keine abweichende Erfahrung ungesucht sich darbietet. Der Gedanke, diese letztere zu suchen, zum Behuf derselben zu experimentieren, die Natur zu *befragen* (um den Ausdruck *Bacons* zu gebrauchen), kommt erst viel später." Kommt aber einmal die Reflexion hinzu, so wird der Umstand bemerkt, daß die Induktion durch einfache Aufzählung sich nicht immer bewährt, daß im Laufe der Erfahrung sich Ausnahmen auch von den scheinbar ganz festgestellten Gesetzen zeigen. So bemerkt *Mill* (S. 367 [p. 346)]: „Vor fünfzig Jahren schien einem Zentralafrikaner wahrscheinlich keine Tatsache auf eine gleichförmigere Erfahrung gegründet, als die, daß alle Menschen schwarz sind. Vor wenigen Jahren noch schien einem Europäer die Behauptung, alle Schwäne seien weiß, ein ebenso unzweifelhaftes Beispiel von Gleichförmigkeit im Gange der Natur zu sein. Eine spätere Erfahrung hat beiden gezeigt, daß sie im Irrtum waren; aber auf diese Erfahrung mußten sie fünfzig Jahrhunderte warten. Während dieser langen Zeit glaubte die Menschheit an eine Gleichförmigkeit in dem Gange der Natur, wo keine solche wirklich existiert hat."

Es entsteht also die Frage: Wie können sichere Induktionen

Digitized by Google

von unsicheren unterschieden werden? Und was verbürgt überhaupt die Gültigkeit der Induktion?

Alles Schließen beruht auf der Voraussetzung der Identität, Gleichheit oder Übereinstimmung der Fälle, zwischen denen geschlossen wird. Die Gültigkeit der Induktion setzt also voraus, daß in der Erfahrung wirklich identische oder übereinstimmende Fälle vorkommen, mithin bei allem Wechsel etwas Unveränderliches existiert. Woher kann nun die Gewißheit von etwas Unveränderlichem in der Erfahrung kommen? Durch Induktion? Offenbar nein, denn die Gültigkeit der Induktion setzt ja selbst diese Gewißheit voraus, und letztere aus jener ableiten hieße also, sich im Zirkel drehen. Folglich, wenn es einen *rationellen Grund* für die Gültigkeit der Induktion gibt, so kann derselbe nicht in der Erfahrung allein liegen. Daß die Erfahrung keinen solchen Grund für die Berechtigung der Induktion darbietet, das hat schon *Hume* gezeigt, und man muß sich wundern, wie leicht *Mill* über diese Frage hinweggeht. *Mill* gibt selbst zu, daß, wenn die Erfahrung der einzige Grund der Induktion ist, diese in letzter Instanz doch sämtlich auf Induktion *per enumerationem simplicem* hinauskomme. Denn das Gesetz der Kausalität, dessen Gewißheit die Grundlage der strengeren, wissenschaftlichen Methoden der Induktion bildet, kann auf empirischem Wege selbst nur durch Induktion *per enumerationem simplicem* konstatiert werden. Aber *Mill* glaubt, daß in dem Verfahren, welches die Gültigkeit der Induktion auf die Gewißheit des Kausalitätgesetzes und umgekehrt die Gewißheit des Kausalitätgesetzes auf die Gültigkeit der Induktion gründet, kein *circulus vitiosus* liege. Denn, sagt er, es gibt Fälle, wo die Induktion durch einfache Aufzählung ein Gesetz mit vollkommener Sicherheit feststellen kann, nämlich die, wo wir nicht allein keine Ausnahme von dem betreffenden Gesetze kennen, sondern auch wissen, daß eine Ausnahme unserer Kenntnis nicht hätte entgehen können, was namentlich von den allgemeinsten Gesetzen gilt, welche zu jeder Zeit und an jedem Orte wirken. „Die Unsicherheit der Induktion durch einfache Aufzählung steht in einem umgekehrten Verhältnis zum Umfang der Generalisation. Das Verfahren ist täuschend und unzureichend gerade in dem Verhältnis als der Gegenstand der Beobachtung speziell und im Umfang beschränkt

Digitized by Google

ist. Je mehr sich seine Sphäre erweitert, um so mehr verringert sich die Unsicherheit dieser unwissenschaftlichen Methode, und die universellste Klasse von Wahrheiten, das Gesetz der Kausalität z. B. und die Prinzipien der Zahlenlehre und der Geometrie, werden durch diese Methode allein genügend bewiesen und sind auch keines anderen Beweises fähig" (*Log.*, II, S. 110 [p. 102]).

Die Prinzipien der Arithmetik und der Geometrie lassen wir hier beiseite, denn daß diese nicht bloß induktiv sind, ist eine zu offenbare Tatsache. Aber bei dem Gesetze der Kausalität müssen wir ein wenig verweilen.

Daß jede Veränderung eine Ursache, ein unveränderliches Antezedens hat, das wissen wir nach *Mill* bloß aus Erfahrung, und er glaubt, wir seien sicher, daß in unserer Erfahrung nie eine Veränderung ohne Ursache vorgekommen ist, weil ein solches Ereignis unserer Kenntnis nicht hätte entgehen können, obgleich in entfernten Sternenregionen möglicherweise Veränderungen ohne Ursachen eintreten. Das wäre nun schon gut, wenn nur die Veränderungen nicht etwas so Flüchtiges wären. Daß alle irdischen Körper schwer sind oder gegen die Erde gravitieren, das glauben wir mit Recht auf Grund der Induktion durch einfache Aufzählung. Denn obgleich wir nicht alle Körper gewogen haben, so können wir doch sicher annehmen, daß ein Körper ohne Schwere irgendeinem Menschen irgend einmal vorgekommen wäre, wenn es einen solchen überhaupt gegeben hätte. Aber kann man dasselbe von Veränderungen sagen, welche nicht, wie die Körper, bleiben, sondern sofort vergehen? Unzählige Veränderungen ereignen sich in jedem Augenblicke, und wir können aus Erfahrung sicher sein, daß keine einzige während vieler Jahrtausende ohne Ursachen geschehen ist. Es genügt aber eine einzige Veränderung ohne Ursache, um die Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität und mit dieser das ganze Gebäude der induktiven Wissenschaft zu untergraben. Ja, dazu ist nicht einmal das wirkliche Vorgefallensein einer Veränderung ohne Ursache nötig; die bloße Möglichkeit oder Denkbarkeit einer solchen genügt, um die Berechtigung aller Induktion in Frage zu stellen. *Mill* scheint sich nie recht vergegenwärtigt zu haben, was die Möglichkeit einer Veränderung ohne Ursache eigentlich bedeutet;

Digitized by Google

sonst würde er nicht so unbefangen von Veränderungen ohne Ursachen in entfernten Sternenregionen geredet haben. Die Möglichkeit einer Veränderung ohne Ursache bedeutet nichts geringeres, als daß kein Gesetz, keine in der früheren Erfahrung konstatierte Gleichförmigkeit des Zugleichseins oder der Sukzession, sei es wo es wolle, die mindeste Bürgschaft ihres weiteren Fortbestehens hat; kurz, daß es nichts schlechthin Unveränderliches in der Erfahrungswelt gibt (vgl. S. 66 ff.). Denn eine Veränderung ohne Ursache ist an keinen Ort, an kein Gesetz, an keine Bedingung überhaupt gebunden, und das Eintreten einer solchen kann daher weder durch irgend etwas verhindert noch in irgendeiner Hinsicht eingeschränkt werden. Etwas wirklich Festes und Unveränderliches in der Erfahrung kann uns nur dann sicher sein, wenn die Veränderungen einem Gesetze unterworfen sind, von welchem schlechterdings keine Ausnahme denkbar ist. Ist nun, wie *Mill* selbst sagt, „der Glaube kein Beweis", so kann auch die Induktion keinen berechtigten Glauben erzeugen, wenn sie auf bloßer Erfahrung beruht. Einen rationellen Grund zum Glauben an die Gültigkeit unserer Induktionen können wir nur dann haben, wenn die Gewißheit des Gesetzes der Kausalität *a priori* feststeht.

Haben wir aber einen berechtigten, rationellen Grund, zu glauben, daß schlechterdings keine Veränderung ohne Ursache möglich ist — wovon uns die bloße Erfahrung nie vergewissern kann — dann ist uns etwas Unveränderliches in der Erfahrung sicher, nämlich der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen selbst. Aus dem Satze „keine Veränderung ohne Ursache" folgt, wie ich es gezeigt habe, mit logischer Notwendigkeit, daß gleiche Ursachen unter gleichen Umständen stets gleiche Wirkungen hervorbringen müssen. Die Ursache einer Veränderung ist eben nichts anderes, als das unveränderliche Antezedens derselben. Daher können wir unter der Voraussetzung der Gültigkeit jenes Satzes aus einem einzigen Falle ein allgemeines unwandelbares Kausalgesetz ableiten und feststellen. Der Satz „keine Veränderung ohne Ursache" ist denn auch die Basis der wissenschaftlichen Methoden der Induktion. *Mill* hat vier solche Methoden angeführt und erörtert, die er die Methode der *Übereinstimmung,* die Methode des *Unterschieds* oder der *Differenz,*

Digitized by Google

die Methode der *Rückstände* oder der *Reste* und die Methode *der sich begleitenden Veränderungen* nannte.

Um die Aufgabe dieser Methoden klarer zu machen, muß zuerst folgendes bemerkt werden: wenn alle Ursachen und alle Wirkungen ganz einfach wären, keine Komplikation verschiedener Umstände und Elemente enthielten, so würden keine besondere Methoden nötig sein, um das Verhältnis zwischen einer Wirkung und deren Ursache wissenschaftlich zu konstatieren. Die Ableitung eines Gesetzes aus einem einzelnen Falle würde dann die Form eines einfachen Syllogismus von diesem Inhalt haben:

Jede Veränderung hat eine Ursache, d. h. ein unveränderliches Antezedens (das Gesetz der Kausalität),

A ist das *einzige* Antezedens von *B* (eine direkte Erfahrung),

also ist *A* das unveränderliche Antezedenz, d. h. die Ursache von *B* (die Konstatierung eines Kausalgesetzes).

Wir würden dann vollkommen sicher sein, daß überall und immer, wo nur *A* vorkommt, *B* darauf folgen wird, und überall und immer, wo wir *B* antreffen, *A* vorhergegangen sein muß[1]). Allein in der Natur gibt es keine so einfache Fälle; sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende ist stets etwas Kompliziertes, Zusammengesetztes. Wir müssen also zu ermitteln suchen, was in dem vorhergehenden Zustande der Dinge die Ursache, das unveränderliche Antezedens einer gegebenen Veränderung, oder umgekehrt, was in dem nachfolgenden Zustande die Wirkung oder die unveränderliche Folge eines gegebenen Antezedens ist. Die oben erwähnten Methoden geben nun den Weg an, wie dieses ermittelt werden kann. Dieselben sind, wie *Mill* bemerkt, Methoden der Elimination. „Die Methode der Übereinstimmung gründet sich darauf, daß alles, was eliminiert werden kann, mit der Naturerscheinung durch kein Gesetz verknüpft ist. Die Methode der Differenz hat zu ihrer Basis, daß das, was nicht eliminiert werden kann, mit der Erscheinung durch ein Gesetz verbunden ist" (*Log.*, I, S. 458 [p. 430]).

---

[1]) Das letztere ist freilich nicht so sicher, weil die gleiche Wirkung verschiedene Ursachen haben kann.

Digitized by Google

Die Methoden der Reste und der sich begleitenden Veränderungen sind eine Erweiterung der beiden ersten. Dieselben sind eigentlich keine Methoden der Induktion, sondern Methoden zur Konstatierung, welche Erscheinungen in allen *untersuchten* Fällen unveränderlich aufeinanderfolgen. Die Induktion besteht erst in dem Schluß, daß diese Erscheinungen auch in *allen anderen,* nicht untersuchten Fällen gleicher Art unveränderlich aufeinanderfolgen werden, und seine Berechtigung hat dieser Schluß in der Gewißheit des Gesetzes der Kausalität[1]).

Wir sehen also, was den Induktionen einen wissenschaftlichen Charakter verleihen kann. Das Ziel der Wissenschaft ist, schlechthin ausnahmslose und unveränderliche Gesetze zu konstatieren. Trefflich sagt darüber *Helmholtz:* „Es ergeht an uns die Forderung, fortzuarbeiten, bis wir ausnahmslose Gesetze gefunden haben; eher dürfen wir uns nicht beruhigen" (*Vorträge,* I, 22). Aber das Höchste, was die Erfahrung leisten kann, ist die Konstatierung eines unveränderlichen, ausnahmslosen Gesetzes in allen untersuchten Fällen, d. h. die Konstatierung, daß zwei Erscheinungen in allen untersuchten Fällen unveränderlich und ausnahmslos aufeinandergefolgt sind. Dagegen enthält die bloße Erfahrung keinen rationellen Grund zu glauben, daß ein so konstatiertes Gesetz zu allen Zeiten und an allen Orten unveränderlich bleiben wird. Nichtsdestoweniger glaubt die Naturwissenschaft an die Unveränderlichkeit und Ausnahmslosigkeit der nach wissenschaftlichen Regeln konstatierten, bisweilen bloß aus wenigen Fällen erschlossenen Gesetze. Woher kommt diese Zuversicht? Offenbar aus der apriorischen, apodiktischen Gewißheit des Satzes der Kausalität. Sobald es *a priori* gewiß ist, daß keine Veränderung ohne Ursache eintreten kann, ist es auch *a priori* gewiß, daß jede Veränderung nach einem unwandelbaren und ausnahmslosen Gesetz geschieht, welches sie mit ihrer unmittelbaren Ursache verbindet. Der Naturwissenschaft fällt

[1]) Dieser Schluß hat, wie wir gesehen haben, die Form eines Syllogismus und unterscheidet sich von dem eigentlichen Syllogismus nur dadurch, daß der Untersatz ein empirisch konstatiertes Verhältnis enthält, ein weiterer Beweis dafür, daß das Wesen des Syllogismus nicht in seiner Form liegt. Wollten wir auch diesen Schluß einen Syllogismus nennen, so würde nur die Induktion durch einfache Aufzählung Induktion heißen müssen.

Digitized by Google

dann bloß die Aufgabe zu, das Komplizierte in seine Bestandteile zu zerlegen, die abgeleiteten Gesetze auf die ursprünglichen zurückzuführen, die vermittelte Kausalität aus der unvermittelten abzuleiten. Wird dieses richtig vollzogen, dann ist die auf die Tatsachen gegründete Induktion schlechthin gewiß, erhält die Gültigkeit einer apodiktischen, ausnahmslosen Einsicht.

Zu diesem wissenschaftlichen Charakter der Induktion gehört folglich, wie man sieht, zweierlei: erstens die fehlerfreie Ermittlung der Data, aus welchen geschlossen wird, und zweitens die apodiktische Gewißheit der Einsicht, daß alle Veränderungen nach unwandelbaren und ausnahmslosen Kausalgesetzen erfolgen. Das erstere gehört zum Ressort der Naturwissenschaft, das letztere zum Ressort der Philosophie. So ergänzen sich diese beiden gegenseitig.

3. Von den rationellen Gründen der Induktion.

β) Beim Zugleichsein der Erscheinungen.

Die Gesetze der sukzessiven Erscheinungen (d. h. die Kausalgesetze) sind aber nicht die einzigen in der Natur. Es gibt auch Gesetze der zugleichseienden Erscheinungen. Mit anderen Worten, es gibt auch unveränderliches Zugleichsein, ebensogut wie unveränderliches Aufeinanderfolgen, und es fragt sich, wie können wir dieses mit Sicherheit konstatieren? Es gibt kein solches allgemeines Gesetz der zugleichseienden Erscheinungen, wie das Gesetz der Kausalität bei den sukzessiven Erscheinungen. Aus welchem Grunde dürfen wir also ein konstatiertes beständiges Zugleichsein gewisser Erscheinungen für ein unveränderliches halten? *Mill* hat der Erörterung dieser Frage ein ganzes Kapitel seiner „Logik" (3. Buch, 22. Kap.) gewidmet und ist zu dem Resultate gelangt, daß auf die zugleichseienden Erscheinungen nur die unwissenschaftliche Induktion durch einfache Aufzählung anwendbar sei, und alle konstatierten Gleichförmigkeiten des Zugleichseins mithin bloß als empirische Gesetze angesehen werden müssen, welche nur in gewissen engen Grenzen zuversichtlich sind. Hierin zeigt sich die Ohnmacht der bloßen Empirie ganz klar.

Wäre uns die Unveränderlichkeit im Zugleichsein gewisser Erscheinungen nicht gewiß, so würde uns auch die Konstatierung

Digitized by Google

von Kausalgesetzen nicht möglich sein. Denn was sind in der Tat die Ursachen und die Wirkungen in der äußeren Welt? Eigenschaften und Zustände von Körpern; und ein Körper ist selbst nichts, als ein Komplex oder eine Gruppe von Eigenschaften. Unveränderlichkeit der Sukzession kann also nicht konstatiert werden, ohne die Unveränderlichkeit dieser Komplexe zugleichseiender Erscheinungen, die wir Körper nennen. Wir haben z. B. konstatiert, daß eine Substanz, sagen wir der Schwefel, unter gewissen Umständen eine bestimmte Wirkung hervorbringt, und wir schließen daraus mit vollkommener Sicherheit, daß der Schwefel unter gleichen Umständen immer dieselbe Wirkung hervorbringen wird. Aber was würde uns das nützen, wenn wir den Schwefel selbst nicht mit Sicherheit wiedererkennen könnten, also nicht sicher wären, daß der Komplex zugleichseiender Merkmale oder Erscheinungen, den wir Schwefel nennen, unveränderlich ist? Offenbar nichts. Nur bei Kausalgesetzen, die sich auf Eigenschaften und Zustände beziehen, welche allen Körpern ohne Ausnahme gemein sind, würde dieser Grund der Unsicherheit der Induktion wegfallen. Wir haben indessen die Gewißheit, daß der Schwefel an gewissen Merkmalen unfehlbar erkannt werden kann, und dies ist mit allen chemischen Substanzen, sowohl den einfachen als den zusammengesetzten, der Fall. Ja, *Mill* sagt selbst (*Log.*, I, S. 370 [p. 350]), daß eine neuentdekte Substanz durch ein einziges Experiment mit Sicherheit festgestellt werden kann, und wie wäre dies möglich, wenn die Unveränderlichkeit im Zugleichsein der Erscheinungen, welche das Wesen einer Substanz ausmachen, so wenig sicher wäre, wie es *Mill* darstellt? Die Empirie kann offenbar die Tatsachen nicht erklären.

Hier kommen zwei Fragen in Betracht: erstens, wie können wir in der Erfahrung ein unveränderliches Zugleichsein von Erscheinungen konstatieren? Und zweitens, mit welchem Recht dürfen wir aus der Unveränderlichkeit des Zugleichseins in bekannten und untersuchten Fällen auf die Unveränderlichkeit desselben auch in anderen nicht bekannten und nicht untersuchten Fällen schließen?

Was den ersten Punkt betrifft, so ist man bei der Konstatierung des unveränderlichen Zugleichseins nicht auf die unwissenschaftliche Methode durch einfache Aufzählung beschränkt. Die experi-

Digitized by Google

mentelle Methode findet hier vielmehr eine ausgedehnte Anwendung. Die Chemie ist doch gewiß eine vorzugsweise experimentelle Wissenschaft, und das Hauptgeschäft derselben besteht gerade darin, die Natur der chemischen Substanzen, also die Unveränderlichkeit gewisser Gruppen oder Komplexe zugleichseiender Erscheinungen festzustellen. Nicht diejenigen Erscheinungen, welche einfach stets zusammen vorkommen, sondern nur diejenigen, welche *bei dem Wechsel aller anderen* stets zusammen vorkommen, werden als miteinander verbunden oder unveränderlich koexistierend erkannt; und um sich davon zu vergewissern, muß das Experiment angewendet werden, wozu auch die chemische Analyse und Synthese gehört.

Der Grund aber, welcher uns die Gewißheit gibt, daß die Merkmale einer chemischen Substanz nicht bloß in den untersuchten Fällen, sondern überall und immer (wenigstens unter gleichen Umständen) zusammen vorkommen werden, ist der Begriff der Substanz überhaupt, welcher die Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der Substanz impliziert, wie ich im 1. Teil d. W. gezeigt habe. Haben wir die Eigenschaften einer Substanz, sei es Gold, Silber, Schwefel, Wasser oder sonst was anderes, konstatiert, so haben wir infolge jenes Begriffs die Gewißheit *a priori*, daß dieselbe Substanz unter gleichen Umständen stets dieselben Eigenschaften haben wird. Diese Gewißheit besitzt denselben Charakter der Ausnahmslosigkeit und Apodiktizität, wie die Konstatierung von Kausalgesetzen auf Grund des Satzes der Kausalität. Darum ist auch die Induktion, die sich auf das Zugleichsein der Erscheinungen bezieht, ebenso sicher und wissenschaftlich berechtigt, wie die, welche Sukzessionen betrifft. Aus dem Vorhandensein einiger Merkmale einer bekannten chemischen Substanz können wir mit gleicher Sicherheit auf das Vorhandensein der übrigen vorher konstatierten Eigenschaften derselben schließen, wie aus dem Vorhandensein einer Ursache auf das Eintreten ihrer vorher schon ermittelten Wirkungen. Denn dem Begriffe der Substanz gemäß bleibt die Natur jedes Stoffes und jedes Stoffteilchens in alle Ewigkeit unverändert. Von dem Stoffe kann weder etwas verloren gehen, noch kann etwas Neues zu dem schon Vorhandenen hinzukommen; und dieses gilt sowohl in Hinsicht auf die Menge als auch in Hinsicht auf die Eigen-

Digitized by Google

schaften der vorhandenen Stoffe. Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der Substanz, dies ist es, was unsere Erfahrung überhaupt erst möglich macht, zugleich aber auch den rationellen Grund für die Gültigkeit der sich auf Stoffe beziehenden Induktionen abgibt.

Man wird vielleicht sagen, der Begriff der Substanz finde keine berechtigte Anwendung auf Körper, weil diese nicht wirkliche Substanzen, sondern Komplexe von Erscheinungen sind. Allein ich habe gezeigt, daß diese Komplexe nicht hätten als Substanzen erkannt werden können, wenn sie nicht von Natur dieser Erkenntnis angepaßt wären. Eben dasselbe Prinzip, welches die Erkenntnis der Körper selbst erzeugt, sichert daher auch die Gültigkeit der auf das Wesen der Körper sich beziehenden Induktionen. Erschienen uns unsere Sinnesempfindungen bloß als innere Zustände und Modifikationen unserer selbst, dann würden wir keinen rationellen Grund haben, an ein unveränderliches Zusammenvorkommen derselben zu glauben. Im Fall uns die Erfahrung zeigte, daß gewisse Empfindungen stets zusammen wahrgenommen worden sind, würden wir darauf eine bloß empirische Generalisation gründen können; d. h. wir würden erwarten, daß dieselben auch ferner stets zusammen auftreten werden, ohne für diese Erwartung einen in Vernunft gerechtfertigten Grund angeben zu können. Dadurch aber, daß wir genötigt sind, unsere Sinnesempfindungen als Substanzen im Raume zu erkennen, und somit die Gewißheit haben, daß die Gesetze unserer Erfahrung dieser Auffassung angepaßt sind, weil sie sonst gar nicht würde zustande kommen können — haben wir einen rationellen, logisch berechtigten Grund, an ein unveränderliches Zusammenvorkommen von Sinnesempfindungen zu glauben. Und das ist es, was den Induktionen der Physik und der Chemie den wissenschaftlichen Charakter verleiht.

Die Unveränderlichkeit, welche in dem Begriffe der Substanz impliziert ist, findet daher mit Recht auch auf die körperlichen Substanzen Anwendung, obgleich die Unveränderlichkeit dieser letzteren allerdings nicht unbedingt ist, wie es bei einer wirklichen Substanz sein müßte. Die Eigenschaften einer chemischen Substanz bleiben sich nicht unter allen Umständen gleich. Eine jede derselben kann in drei verschiedenen Zuständen, dem festen, dem flüssigen

Digitized by Google

und dem gasförmigen, existieren, und mit dem Wechsel des Zustandes tritt auch ein Wechsel in der Wärmekapazität und in einigen anderen Eigenschaften ein. Bei der chemischen Verbindung zweier oder mehrerer Substanzen scheinen sogar neue Substanzen zu entstehen, welche Eigenschaften ganz anderer Art besitzen, als die Substanzen, aus denen sie zusammengesetzt sind. Und dennoch tut dies alles der Sicherheit der Induktion keinen Abbruch, da ja der Wechsel in der Zusammensetzung der Eigenschaften selbst nach unveränderlichen Gesetzen geschieht, auf Grund des Gesetzes der Kausalität. Wir dürfen nicht erwarten, daß eine Substanz unter allen Umständen dieselben Eigenschaften zeigen werde; aber wir haben die Gewißheit, daß sie unter gleichen Umständen stets dieselben Eigenschaften haben, d. h. dieselbe Gruppe zugleichseiender Erscheinungen bilden wird. Die Induktion kann nur durch Verwechslung verschiedener Substanzen irre geleitet werden; aber dies kann nur zu einzelnen Fehlschlüssen bei weniger vorsichtigen oder nicht genug unterrichteten Menschen führen. Die Wissenschaft gibt die Mittel an die Hand, die Substanzen stets mit vollkommener Sicherheit voneinander zu unterscheiden, und dies ist die Hauptsache. So sicher ist man dieser Art der Induktion, daß man z. B. durch die bloße Spektralanalyse das Vorhandensein verschiedener bekannter Substanzen in der Sonne und in noch entfernteren Himmelskörpern mit Gewißheit konstatieren zu können glaubt, und wir kennen keinen Grund, dem zu widersprechen.

Ja, die Gewißheit von der Unzerstörbarkeit und Unwandelbarkeit der Substanz ist nicht bloß ein rationeller Grund für die Gültigkeit der Induktionen, welche sich auf das Zugleichsein der Erscheinungen beziehen, sondern man darf in einem gewissen Sinne (nämlich vom empirischen Standpunkte aus) sogar die Unveränderlichkeit der Kausalgesetze, oder was dasselbe ist, die Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität selbst, wenigstens soweit die materielle Welt allein in Betracht kommt, daraus ableiten. Denn alle Ursachen und Wirkungen in der materiellen Welt sind Eigenschaften und Zustände der Körper, der Stoffe; der Umstand, daß gleiche Ursachen in der materiellen Welt stets gleiche Wirkungen haben, kann daher als bloße Folge davon angesehen werden, daß die Körper, die Stoffe ihrer Natur nach unwandelbar sind.

Digitized by Google

In der Tat, der Begriff von der Unwandelbarkeit der Substanz ist der eigentliche leitende Begriff der Naturwissenschaft. Das ganze Bestreben derselben geht, wie wir im ersten Teil (Kap. 7) gesehen haben, dahin, die letzten Bestandteile der Materie, d. h. die eigentlichen Körper selbst als einfach und vollkommen unveränderlich zu fassen und alle Vorgänge und Modifikationen in der materiellen Welt auf bloße Bewegungen dieser einfachen Körper zurückzuführen. Und der Begriff der Substanz ist ein metaphysischer. Es wird oft behauptet, die Einsicht von der Unzerstörbarkeit und Unwandelbarkeit der Substanz, welche von Philosophen schon seit Jahrtausenden gelehrt worden ist, sei erst durch die Experimente der Naturforscher zu einer wirklich wissenschaftlichen Einsicht erhoben worden. Wie doch die Menschen über die elementarsten Fragen so sehr im unklaren sind! Jene Behauptung beruht offenbar auf dem naiven Glauben, daß die Gegenstände der Erfahrung wirkliche Substanzen seien, daß wir das außer uns Liegende selbst wahrnehmen und darüber experimentieren können. Allein ich habe in dem vorliegenden Bande ausführlich bewiesen, daß dieser Glaube auf einer bloßen Täuschung beruht.

Aus den vorhergehenden Ausführungen wird man nun hoffentlich klar ersehen können, welches das Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft in dem, was das eigene Gebiet der letzteren anbetrifft, ist. Die Philosophie darf der Naturwissenschaft keine Vorschriften machen und derselben in ihrem Geschäfte in keiner Weise vorgreifen; aber sie hat das Vermögen und die Aufgabe, die Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaft selbst logisch zu begründen, aus bloßen Postulaten zu wissenschaftlichen Einsichten zu erheben, welche dadurch allein mit Recht als Prinzipien der Gewißheit in allen Generalisationen der Wissenschaft betrachtet werden können. Die beiden Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaft sind die Unveränderlichkeit der Substanz und die ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität. Diese allein können den Induktionen und den Ergebnissen der Naturforschung wissenschaftlichen Charakter verleihen. Aber die Naturforschung vermag diese ihre Grundvoraussetzungen nicht selbst zu rechtfertigen, sie kann eben ihr eigenes Fundament nicht selbst begründen und unterbauen. Diese Aufgabe fällt der Philo-

Digitized by Google

sophie zu. Die philosophische Erforschung der Sache zeigt nun, wie wir in dem vorliegenden Werke zur Genüge dargetan haben, daß der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz und der Satz der Kausalität beide unmittelbare logische Folgen der einen höchsten, selbstverständlichen oder unmittelbar gewissen Einsicht sind, daß in seinem eigenen Wesen jeder Gegenstand mit sich selbst identisch ist. Dieses oberste Gesetz des Denkens ist somit das oberste Prinzip, die Quelle der Gewißheit auch in den empirischen Wissenschaften.

Digitized by Google

Druckfehlerberichtigung.

Auf Seite 194, achte Zeile von unten, statt: die Unverständlichkeit soll es heißen: die Unveränderlichkeit einer Verbindung.

Auf Seite 201, elfte Zeile von oben, statt: Erfahrung und Gebiete soll es heißen: Erfahrung auf Gebiete.

Digitized by Google